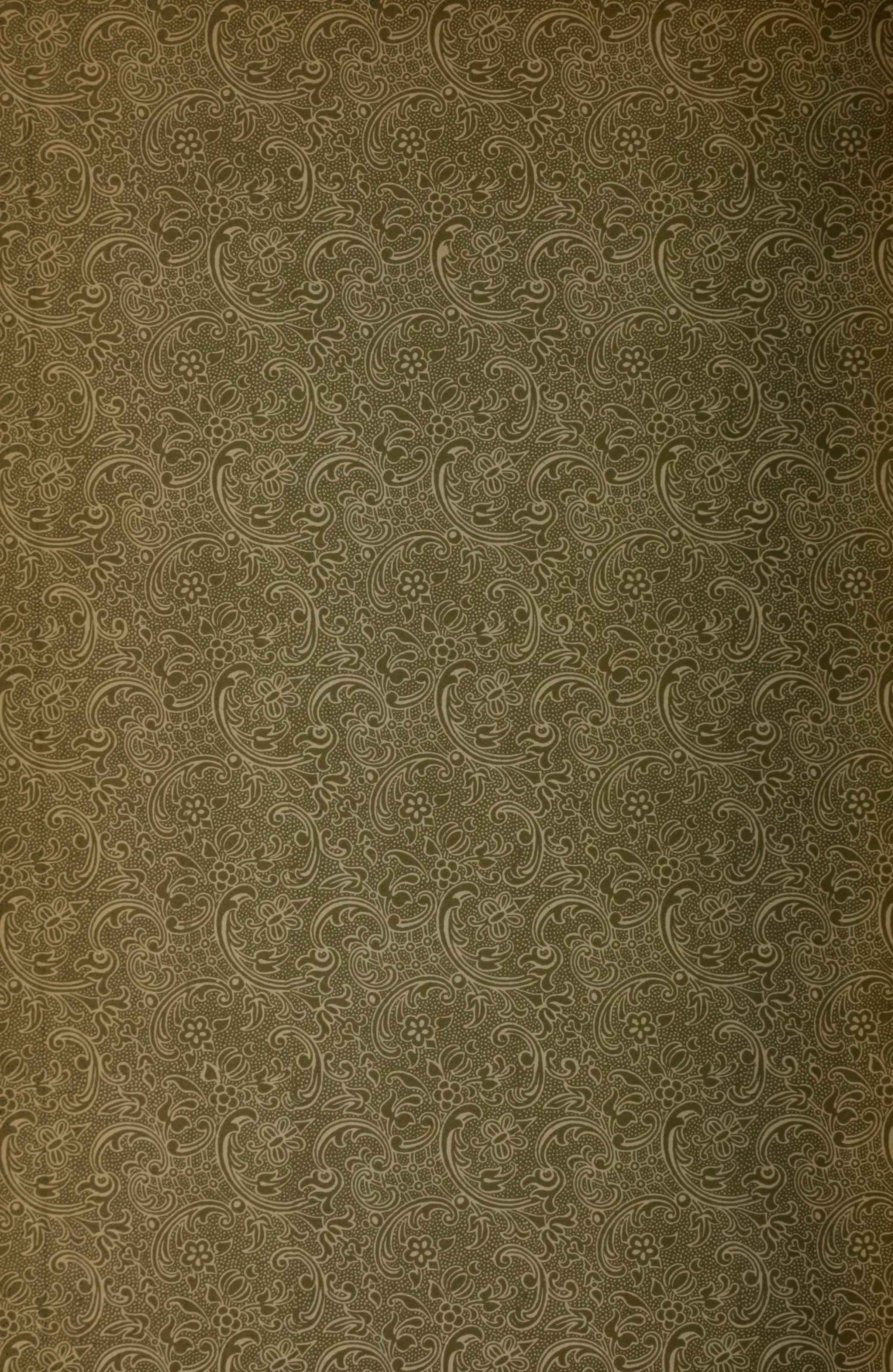


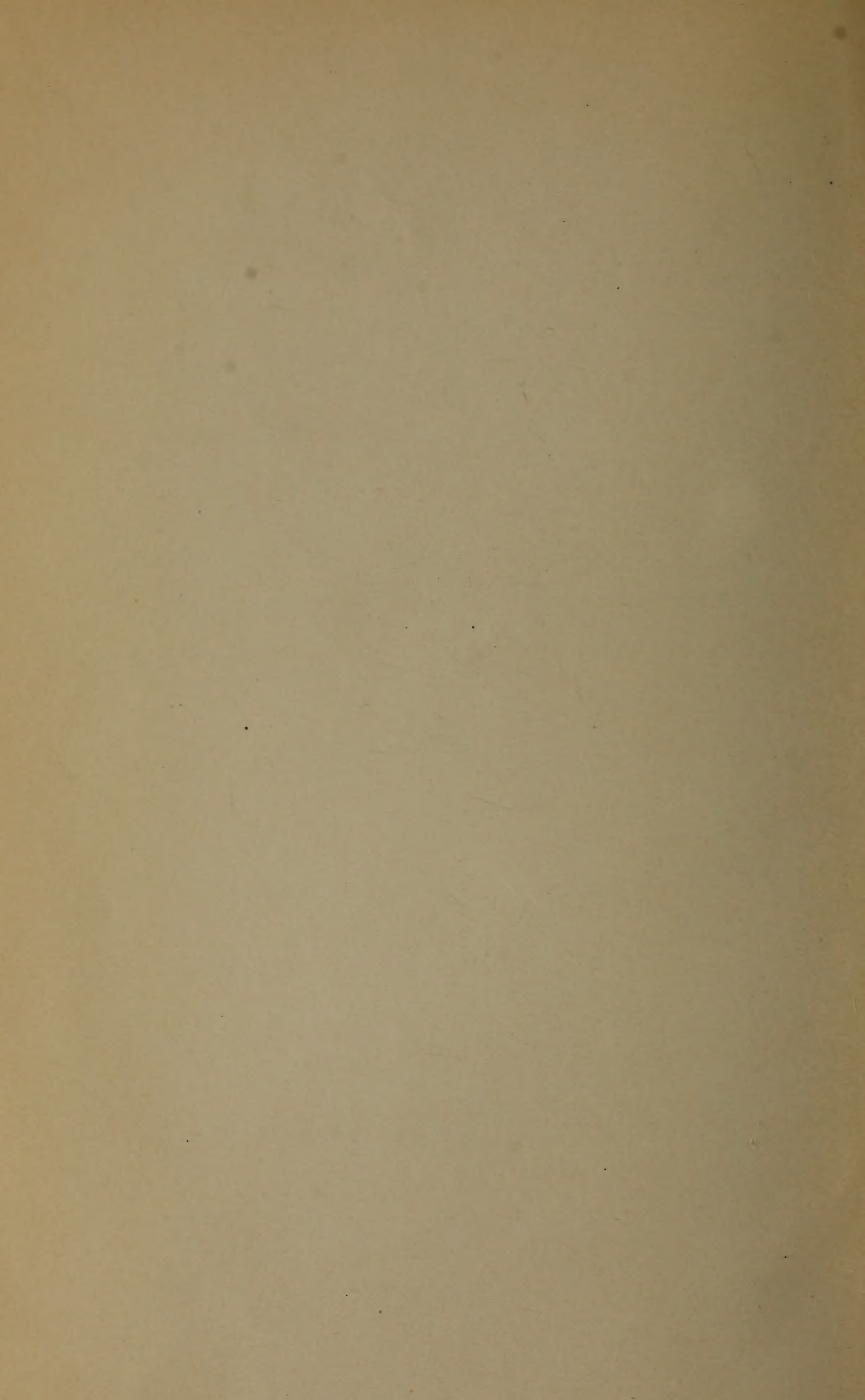
W. BALDENSPERGER

DIE MESSIANISCH-APOKALYPTISCHEN HOFFNUNGEN DES JUDENTHUMS





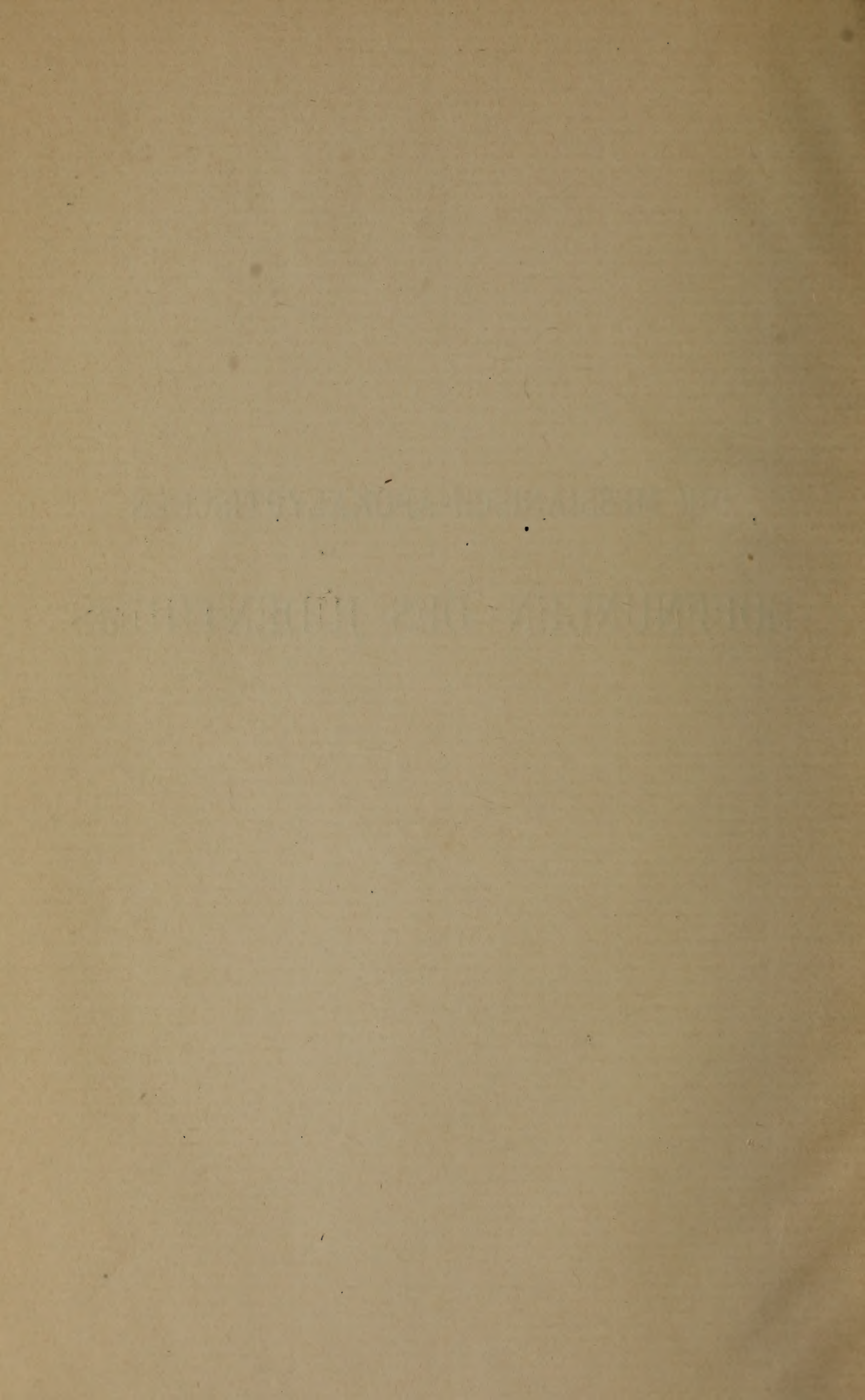




# DIE MESSIANISCH-APOKALYPTISCHEN

# HOFFNUNGEN DES JUDENTHUMS

---



DAS SELBSTBEWUSSTSEIN JESU
IM LICHTE DER MESSIANISCHEN HOFFNUNGEN SEINER ZEIT
ERSTE HÄLFTE.

# DIE MESSIANISCH-APOKALYPTISCHEN
# HOFFNUNGEN DES JUDENTHUMS

VON

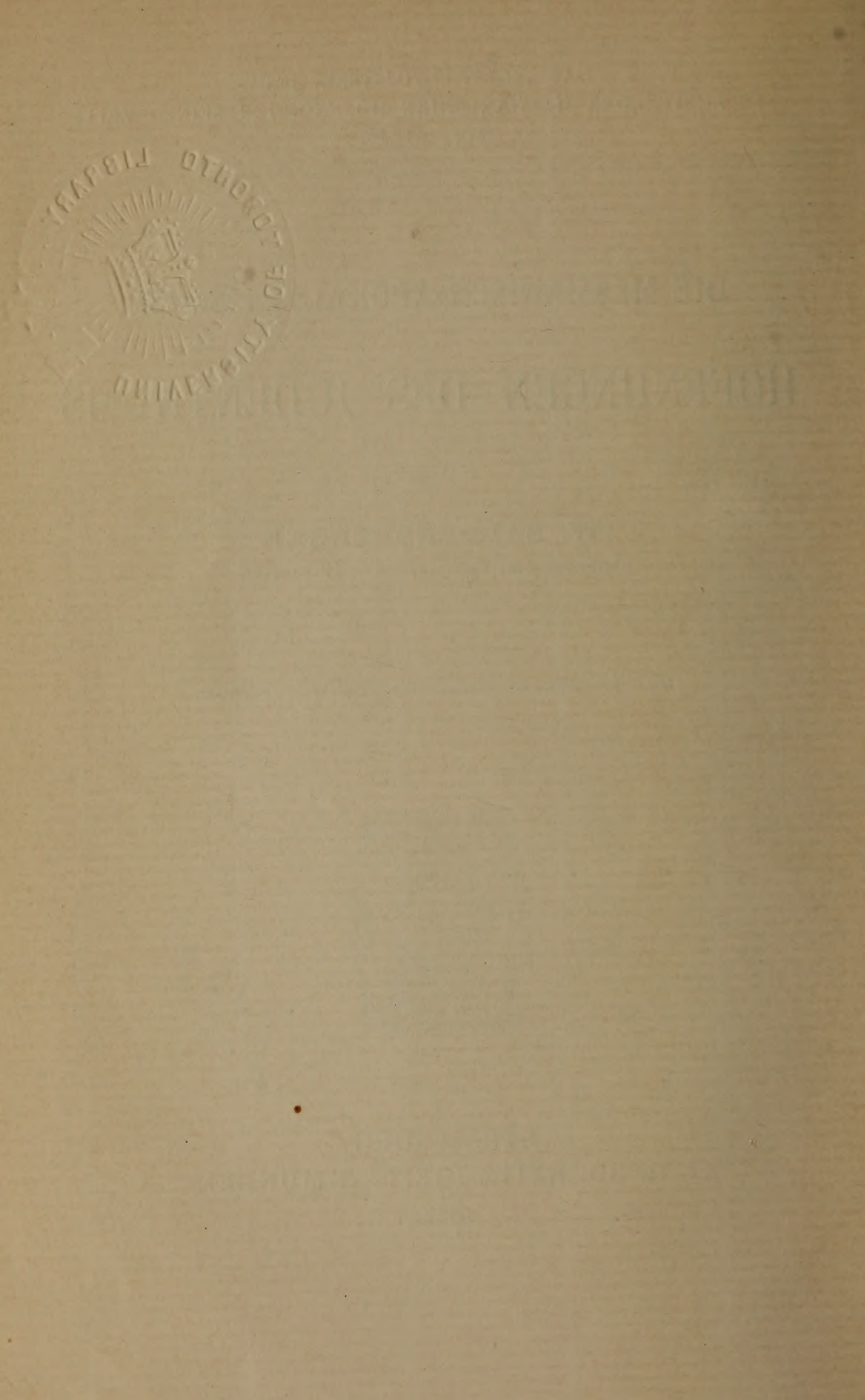
**W. BALDENSPERGER**
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT GIESSEN.

DRITTE VÖLLIG UMGEARBEITETE AUFLAGE.





STRASSBURG
J. H. ED. HEITZ (HEITZ & MÜNDEL)
1903.



# Vorwort.

Vorliegende Auflage sollte nach Wunsch des Verlegers schon vor Jahresfrist zu Stande kommen. Die Berufsarbeiten und der schlechte Gesundheitszustand des Verfassers haben sie bis jetzt hinausgeschoben. Aber auch heute noch muss er, um eine weitere Verzögerung zu vermeiden, sich damit begnügen, dem Leser nur die eine Hälfte des ganzen Werkes vorzulegen. Die hier versuchte Darstellung der jüdischen Eschatologie ist nämlich, wie in den früheren Auflagen, immer noch so gemeint und so zugeschnitten, dass sie auf eine später zu erscheinende Untersuchung des Messianismus Jesu vorbereite und mit ihr zusammen ein einheitliches, geschlossenes Ganze abgebe. Vielleicht lässt sich aber die äussere Trennung in zwei Bücher auch vom sachlichen Gesichtspunkt aus rechtfertigen. Man weiss, welche Bedeutung in der neueren Theologie dem Judenthum und seinen religiösen Vorstellungen zur Beurtheilung und richtigen Verwerthung der neutestamentlichen Begriffe zukommt. Aus der niedrigen Stellung, in welcher es dem christlichen Theologen nur gelegentliche Handlangerdienste leistete, ist es zum Rang einer selbständigen geschichtlichen Grösse aufgestiegen. In der gesonderten Behandlung, welche ihm in diesem Werke zu Theil wird, mag sich dies innere Wachsthum auch äusserlich abbilden.

Freilich ist diese Vorführung der messianisch apokalyptischen Hoffnungen erst eine Vorarbeit zu dem, was der Wissenschaft als Ideal vorschweben muss, nämlich eine Geschichte der jüdischen Religion. Indessen bilden gerade diese Hoffnungen für die theologische Forschung, welche den Ursprüngen des Christenthums nachgeht, den wichtigsten Teil der jüdischen Religion. Und bei der erneuten, gründlichen Durchsicht des Stoffes, welcher zu dieser Auflage nothwendig war, habe ich mich wieder auf's stärkste davon überzeugen müssen, dass wir wegen der Unsicherheit in der Datirung der Quellen und des mangelhaften Zustandes der Texte erst noch in der vorbereitenden Phase zu einer wirklichen Geschichte begriffen sind. Denn damit ist einem Geschichtswerk noch nicht Genüge gethan, dass möglichst viel Material auf den Markt geworfen wird und allerlei wichtige Beobachtungen verzeichnet werden. Es gilt ein kunstvoll ausgeführtes, zusammenhängendes Gesammtbild zu liefern. Bei dem jetzigen Stand der Vorarbeiten aber dürfte noch auf Jahre hinaus eine Gruppirung des Stoffes unter einige allgemeinere Gesichtspunkte und die Nebeneinanderstellung der kritischen Ansichten, wie sie von Schürer in seinem bekannten Sammelwerk gegeben worden, das Sicherste sein, was sich auf unserem Gebiete erreichen lässt.

Wie sehr diese neue Auflage, deren vorliegende Hälfte an Umfang fast dem ganzen früheren Werke gleichkommt, revidirt worden ist, das kann der Leser, der die zweite Auflage zum Vergleich heranziehen will, selbst beurtheilen. Nur um die Continuität mit der letzteren zu markiren, ist die frühere Kapiteleintheilung beibehalten worden; denn am liebsten hätte der Verfasser auch hier Wandel geschaffen. Ein völlig neues Buch zu schreiben, hätte nicht grössere Anstrengung, vielleicht weniger Mühe, verursacht. Bei den Literaturangaben sind die älteren Werke

mit geringen Ausnahmen übergangen worden; das Ausgefallene kann man leicht mit Zuhilfenahme der früheren Auflagen vervollständigen. Möge das Werk in seiner neuen Gestalt die etwaigen Vorzüge, die ihm früher eigneten, nicht eingebüsst haben!

Für freundliche Unterstützung bei der Correktur spreche ich Herrn stud. theol. Fr. Matthäus und Herrn stud. theol. Wilh. Becker meinen herzlichsten Dank aus. Der Letztere hat sich auch in verdienstvoller Weise der Anfertigung eines Stellenregisters und eines ausführlichen Inhaltsverzeichnisses unterzogen.

---



# Inhaltsverzeichniss.


| | Seite |
|---|---|
| Vorwort . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . | III |
| I. Die Quellen . . . . . . . . . . . . . . . . . | 3—55 |
| Allgemeines. Methodologisches . . . . . . . . . . | 3 |
| 1. Das Buch Daniel. Abfassungszeit. Die Einheitlichkeit des Buches . . . . . . . . . . . . . . . . . | 6 |
| 2. Die Grundschrift des Henoch-Buches (c. 1—36, 72—105). Character und Tendenz. Die Abfassungszeit . . . . | 10 |
| 3. Die Bilderreden des Buches Henoch (c. 37—71). Die Abfassungszeit. Das Verhältniss zu der Grundschrift. Der gemeinsame locale Ursprung beider . . . . . | 16 |
| 4. Das Buch der Jubiläen. Die Kenntniss und Benutzung des Henochbuches. Der zusammengesetzte Character des Werkes. Die Abfassungszeit . . . . . . . . . | 25 |
| 5. Die Psalmen Salomos. Die Abfassungszeit . . . . | 33 |
| 6. Gemeinsame Merkmale der Assumptio Mosis, der Apokalypsen Esra und Baruch und ihre Erklärung. Verfasser und Abfassungszeit der Assumptio . . . . . . | 36 |
| 7. Die Apokalypsen des Esra und des Baruch. Die Abfassungszeit. Die literarische Einheit. Zeitgeschichtliche Momente. Die Prioritätsfrage . . . . . . . . | 44 |
| 8. Der Talmud und die Midraschen. Ihre richtige Verwendung. Diesbezügliche Literaturangaben . . . . | 53 |
| II. Sinn und Bedeutung der messianischen Hoffnungen im religiösen Gesammtbewusstsein des Judenthums . . . . . | 56—90 |
| Allgemeines. Der jüdische Gottesbegriff in vorgriechischer und griechischer Zeit. Der Gott des Prophetismus und der Gott der Schriftgelehrsamkeit . . . . . . . . | 56 |
| 1. Das Gottesbild der apokalyptischen Literatur. Die schlechthinnige Erhabenheit Gottes über die Welt. Der | |

Seite

Himmel der ausschliessliche Wohnsitz Gottes. Gottes Einwirken auf die Welt durch Hypostasen und Mittelwesen . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 58

2. Die Engellehre in der Apokalyptik. Der Einfluss fremder Vorstellungen auf diese Lehre. Disposition des religiösen Zeitgeistes für die Aufnahme des Engelglaubens. Klassen- und Rangunterschiede der Engel. Ihre Functionen. Verkürzung des Einflusses Gottes auf die Weltregierung. Kosmologische Speculationen und ihre Rückwirkungen. Der Gegensatz der alten und der neuen Religiosität («der Zug nach oben»). . 64

3. Die Abnahme der Werthschätzung des Tempels und ihre Gründe. Unzulänglichkeit des nachexilischen Cultes. Die starre Gesetzlichkeit tritt in Rivalität mit dem Tempelcult . . . . . . . . . . . . . . . . 72

4. Die streng deterministische Betrachtung der Weltregierung Gottes und ihr Einfluss auf die schematische Geschichtsauffassung von Vergangenheit und Zukunft 78

5. Der Messianismus als religiöse Reaction gegen die Starrheit des herrschenden Gottesbegriffs. Beleuchtung der religiösen Tragweite der jüdischen Eschatologie: Hoffnung auf die Offenbarung Gottes; die Wiederkehr des prophetischen Geistes; Erhebung der Gerechten auf die Stufe der Engelwesen; die Vernichtung der widergöttlichen Mächte; der neue Tempel. — Verklärung des göttlichen Determinismus in religiöse Teleologie . . . . . . . . . . . . . . . . . . 82

6. Die zwei Pole des Judenthums: Nomismus und Messianismus. Das Verhältniss der beiden Strömungen . 88

III. Entwickelung der messianisch apokalyptischen Ideen im Zusammenhang mit der religiösen und politischen Geschichte des Judenthums . . . . . . 91—171

Allgemeines . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 91

1. Die Rückwirkung der vorchristlichen Gottesidee auf den Bestand und die Fortentwicklung der messianischen Ideen. Das Fehlen des persönlichen Messiasideals in der apokalyptischen Literatur. Die Verflachung der messianischen Hoffnung durch die Aufnahme des Gedankens Maleachis von der Wiederkunft des Elias . 92

2. Die Danielapokalypse eine Renovation des Messianismus. Der forensische Character und der metaphysische Anstrich des Zukunftsbildes in Daniel c. 7. Das Fehlen des persönlichen Messias und seine Gründe. Das Symbol des Menschensohnes eine Vorstufe zum apokalyptischen

Seite

Messiastypus. Die Lehre von der Auferstehung. Ihre Bedeutung für den religiösen Individualismus . . . 97

3. Der Aufschwung der Schriftgelehrsamkeit seit der Mitte des 2. Jahrhunderts und ihre dogmatisirende Benützung der alttestamentlichen Schriften. Der eschatologische Synkretismus: Verdoppelung der Endkrisis; doppelte Auferstehung; die divergirende Ausgestaltung des Messiasbildes. Die Vermengung von irdisch-prophetischem Messianismus und apokalyptischer Metaphysik . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 104

4. Die Weiterbildung des Messianismus in der Grundschrift Henochs und im Psalter Salomos . . . . . 114

5. Der Messiastypus der Henoch'schen Bilderreden. Die Annäherung des Messias an Gott. Die Gründe für die Vergöttlichung des Messias. Die zunehmend himmlische Färbung des Hoffnungsbildes bedingt eine Erhebung des Messiastypus. Die Bedeutung der angelologischen Vorstellungen für die gesteigerte Messiaslehre. Das apokalyptische Messiasbild und der antike Herrschercult. Analoges und Gegensätzliches . . . 119

6. Der Menschensohn als stehende Bezeichnung des Messias. Die Unbestimmtheit des apokalyptischen Sprachgebrauchs. Die richtige Fragestellung. Die in der Apokalyptik übliche Interpretation von Dan. 7 13 aus dem LXX Text dieser Stelle und aus Apok. Joh. belegt . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 127

7. Das Dogma von der himmlischen Präexistenz des Messias. Nachwirkungen im Johannes-Evangelium. Die Wichtigkeit der Präexistenzlehre für das religiöse Empfinden und ihre Bedeutung für die alttestamentliche Exegese des Judenthums. Der Himmel als das religiöses Centrum und Aufbewahrungsort der präexistenten Heilsgüter Israels. . . . . . . . . . 144

8. Der neutestamentliche Ausdruck «Himmelreich». Seine transcendente Färbung. Der überweltliche Charakter der Heilsvorstellung überhaupt. Die «neue» Erde . . 150

9. Die Apokalypsen Esra und Baruch. Anschluss, Weiterbildung und Rückbildungen der apokalyptischen Tradition. Die Apokalypse Esra der Gipfelpunkt der jüdisch-apokalyptischen Entwicklung. Das Messiasbild in Esra. Die «messianischen Wehen». Die messianische Hoffnung der Baruchapokalypse. Polemik bei Esra und Baruch gegen den christlichen Messianismus 158

10. Reaction gegen fremde (hellenische) Elemente in der jüdischen Apokalyptik. Der Menschensohn als Inbegriff der apokalyptischen Neuerungen verpönt . . . . . 166

Seite

IV. Das Wesen der Apokalyptik. Ihr Verhältniss zu den verschiedenen Richtungen des Judenthums und zum Urchristenthum. 172–232

1. Definition der Apokalytik . . . . . . . . . . . 172
2. Der ethisch-religiöse Gegensatz von Himmel und Erde. Sein metaphysischer Hintergrund: Satan und Dämonen. Das Theologumenon vom Antichrist. Neuschöpfung von Himmel und Erde in der Endzeit . . . . . . 176
3. Der Anschluss der Apokalyptik an die Tradition. Das Interesse am Geschichtsverlauf. Die Materialisirung der eschatologischen Hoffnungen . . . . . . . . 184
4. Der synkretistische Character der Apokalyptik. Fremde Einflüsse und ihre richtige Einschätzung. Die sittliche Tendenz bei der Verwerthung übernommener Lehrstücke. Die Untersuchung der Ursprünge des Christenthums und die religionsgeschichtliche Forschung . . 189
5. Das Verhältniss der Apokalyptik zum Essenismus (Asketismus) . . . . . . . . . . . . . . . . . 196
6. Die Stellung der Apokalyptiker im Volksverband . . 203
7. Die Werthung des Gesetzes in der Apokalyptik . . 207
8. Der sittliche Ernst der Apokalyptik. Die Rolle des «Glaubens» und der Sündenerkenntniss . . . . . 215
9. Die Stellung der Apokalyptik zum öffentlichen Cult. Der Gedanke von der Busse. Das Leiden als Sühnemittel . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 221
10. Rückblick und Ausblick. Die Apokalyptik als Vorstufe des Evangeliums . . . . . . . . . . . 226

I.

## Die Quellen.

Unerlässliche Vorbedingung zur erspriesslichen Behandlung unserer Frage ist die sichere Feststellung des Zeitalters, welchem die den jeweiligen Stand der jüdischen Messiashoffnungen darlegenden Quellen ihre Entstehung verdanken. Seit der Veröffentlichung der ersten Auflage des vorliegenden Werkes hat die theologische Forschung an der Klarlegung des Charakters und insbesondere der Abfassungszeit dieser Quellen energisch weitergearbeitet. Damals war die jüdische Apokalyptik ein verhältnissmässig wenig bebautes, dem grossen Publikum unzugängliches Feld. Seitdem ist sie, da man ihre Wichtigkeit für das Studium der neutestam. Gedankenwelt immer deutlicher einsah, der Gegenstand vieler und erfolgreicher Bemühungen geworden. An die gelehrten Einzeluntersuchungen und die zusammenfassenden Darstellungen reihte sich eine deutsche, mit zahlreichen Erläuterungen versehene Uebersetzung der alttestam. Pseudepigraphen von Kautzsch, welche einer Popularisirung der Apokalyptik gleichkommt. Unter diesen Umständen konnte es fraglich scheinen, ob unser erstes Kapitel über die Quellen nicht besser wegbliebe und durch einige Hinweise auf die vorhandenen Lehrbücher ersetzt würde. Andere Gründe liessen es jedoch rathsam erscheinen, die orientirende Quellenschau in einer der neuesten wissenschaftlichen Forschung entsprechenden Umarbeitung beizubehalten.

Die Arbeit der Gelehrten ist auf diesem Gebiete so wenig wie auf den anderen ihrem Abschluss nahe.

Was insbesondere die Frage nach dem Alter unserer Quellen betrifft, so ist es für unsere Zwecke meist irrelevant, ob dasselbe auf ein oder zwei Jahre genau fixirt werden kann, wenn nur die Epoche im Allgemeinen, der eine Schrift angehört, mit Sicherheit zu erkennen ist. Namentlich ist die Frage von Wichtigkeit, ob ein messianischer Abschnitt aus vorchristlicher, rein jüdischer, oder aus christlich beeinflusster Hand hervorgegangen ist. Ueber diese chronologischen Fragen dürfte die heutige Theologie vielfach besser im Stande sein, ein objektives, geschichtlich begründetes Urtheil abzugeben, als die ältere.[1]

Es wäre methodisch fehlerhaft, sich durch Ermittelung des dogmatischen Gehaltes, speciell der messianischen Ideen, der einzelnen Werke Aufklärung über ihre Abfassungszeit zu verschaffen, weil der religiöse Barometerstand einer jeden Epoche erst gesucht werden muss; vielmehr sollen im Folgenden als Kriterien zur Lösung des chronologischen Problems nur folgende benützt werden: die historischen Anspielungen, Tendenz und Zweck der Verfasser, der geschichtliche Hintergrund, auf dem die zu besprechenden Schriftwerke sich abheben, zuletzt auch das Verwandtschaftsverhältniss derselben untereinander. Lässt sich auf Grund einer so gewonnenen Zeitbestimmung der Quellen eine in sich verständliche Entwickelungsgeschichte der messianischen Ideen herstellen, so liegt darin die Gegenprobe für die Richtigkeit des chronologischen Resultates.

Die folgende Rundschau über die Quellen beabsichtigt keine Vollständigkeit. Der Umfang der jüdisch-messianischen Literatur erstreckt sich weit über die eigent-

---

[1] Grösser ist z. B. jetzt als früher der consensus der Forscher in Betreff einer der wichtigsten Quellenschriften, nämlich der Bilderreden Henochs.

liche Apokalyptik hinaus. Vor allem müssten auch die Psalmen herangezogen werden, deren messianischer Gehalt so bedeutend ist, dass man sie mit Recht das messianische Liederbuch der Gemeinde genannt hat; dann auch gewisse Abschnitte der Apokryphen und andere nicht als Apokalypsen zu bezeichnende Pseudepigraphen. Ausserdem gehören zu dem Quellenstoff das jüdisch-messianische Material, das in den Evangelien verborgen liegt, ganze Kapitel der Offenbarung Johannis, welche zweifellos alte Vorstellungen des jüdischen Messiasglaubens reproduciren; auch der griechische Septuagintatext liefert keine unwesentliche Ausbeute, wenn auf sein Verhältniss zum masoretischen Text und auf die etwaigen Rück- und Weiterbildungen in der messianischen Anschauungswelt geachtet wird.[1] Zur Erforschung der letztgenannten Punkte stehen allerdings die Vorarbeiten noch in den ersten Anfängen. Alle die aufgezählten Quellen, deren genauere Besprechung leicht zu einer jüdischen Literaturgeschichte sich auswachsen würde, werden wir gelegentlich heranziehen, beschränken uns aber in diesem Kapitel auf die apokalyptischen Urkunden, die einen neuen Einschnitt in der Geschichte der messianischen Ideen darstellen, und deren Blüthezeit sich bis in die Anfänge des Christenthums hinein erstreckt.

Um einem häufigen Missverständniss vorzubeugen, bemerken wir noch gleich ausdrücklich, dass es uns vorläufig nicht darauf ankommt zu wissen, ob Jesus direkt mit der besprochenen Literatur oder auch nur mit einzelnen Theilen derselben bekannt gewesen ist, sondern zu ermitteln, was aus derselben in ihrem Zusammenhang über die messianische Gedankenwelt des Judenthums er-

[1] Was z. B. Bousset in seiner Beurtheilung des griechischen Kanons als Quelle für unsere Kenntniss des vorchristlichen Zeitalters übersehen hat, s. Theol. Rundschau 1900, p. 288.

schlossen werden kann. In jener Welt nämlich lebte Jesus; zu ihren Anschauungen stand er entweder in verwandter oder gegensätzlicher Beziehung und insofern ist das Studium dieser Quellen, wenn auch nur indirekt, grundlegend für unseren Zweck.

## 1.

Die erste Apokalypse, sowohl der Zeit als dem Einfluss nach, den sie auf spätere Geschlechter ausgeübt hat, das Buch Daniel, eine religiös-politische Flugschrift gegen die syrische Zwingherrschaft, ist unter den hier in Betracht kommenden Schriftwerken dasjenige, welches die deutlichsten Spuren seines Ursprungs an sich trägt. Die Weissagungen (c. 11), welche, je näher der Verfasser an die Regierung des Antiochus Epiphanes heranrückt, immer bestimmter lauten, lassen kaum einen Zweifel darüber, dass er in den ersten Zeiten der maccabäischen Religionsnoth gelebt und im Hinblick auf dieselbe geschrieben habe. Combinirt man mit den Andeutungen des 11. Kapitels die Bemerkung über den «Greuel der Verwüstung»[1] in $9_{27}$, so dürfte die von Antiochus befohlene Tempelentweihung das letzte Ereigniss sein, das der Apokalyptiker vor der Niederschrift seines Werkes miterlebt hat.[2] Die 70 Wochen (c. 9) oder die Vision von den vier Weltreichen (c. 7) können allerdings, wenn man sie aus dem Zusammenhang des Buches isolirt, auch andere Deutungen erfahren,

---

[1] Ein sprachliches Argument für die Epoche des Epiphanes bei Nestle (Z. f. a. W. 1884 p. 248), der den Nachweis unternimmt, dass die seltsame Bezeichnung «der Greuel der Verwüstung» dem Namen Baalšamem, d. h. der phönicischen Bezeichnung von Zeus, gleichkomme, also eine deutliche Anspielung auf den dem Zeus Olympios geweihten, von Antiochus im Tempel errichteten Altar.

[2] Die Voraussetzung, dass $8_{14}$ nur die Hoffnung auf eine Reinigung des Tempels ausgesprochen wird, scheint gerechtfertigt. Ueber die vollendete Thatsache würde sich der Schriftsteller anders auslassen. Eher könnte man in der Bestimmung $12_{11}$ einen Nachtrag vermuthen.

sie lassen sich aber ohne grössere Schwierigkeit mit dem angegebenen Zeitraum vereinigen.[1] Nirgends liegt im Buche Daniel ein positives Anzeichen dafür vor, dass die Geschichtskenntniss des Verfassers über denselben hinausreicht; von Antiochus an ist alles, was er erwähnt, allgemeine Zukunftserwartung. Es tritt hier eine schwerwiegende Analogie mit den meisten alttestam. Propheten zu Tage, welche für die Zukunft nur blasse Formeln zur Verfügung haben und in den Ereignissen ihrer Zeit den Beginn der Endzeit erkennen.[2]

Obgleich das dargelegte chronologische Resultat sich in weiten Kreisen allgemeiner Anerkennung erfreut, erheben sich doch immer noch Stimmen, welche die Möglichkeit einer späteren oder auch früheren Abfassung des Buches oder einiger Theile desselben verfechten. Der jüdische Autor hat ja selbst seine Erzählung in alte Zeit, in das Exil und an den babylonischen Hof verlegt. Indessen, sollten auch einige historische Reminiscenzen mitunterlaufen, dies würde an der Thatsache, dass der babylonische Rahmen nichts mehr als eine schriftstellerische Einkleidung ist, nichts ändern. Umgekehrt würde aber auch die Abfassung der Apokalypse zu Beginn der syrischen Verfolgung nicht hindern, dass der Verfasser wirklich ältere jüdische, babylonische oder persische Ueberlieferungen benützt haben könnte.[3]

---

[1] Bei der Berechnung der 70 Jahrwochen liegt wahrscheinlich ein Irrthum des Verfassers vor, wie er auch sonst vorkommt, s. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes, [3] III p. 189.

[2] Vergl. Buhl, Art. Daniel in Realencyclop. für Th. u. Kirche, 3. Aufl. IV, 1898, p. 454.

[3] Gewisse Angaben wie die vier persischen Könige, Belsazar, u. a. sind auch sonst (selbst inschriftlich) zu constatiren. — Driver (The book of Daniel 1900) hält die Existenz eines Daniel im Exil und sein Wirken am Hofe für nicht unwahrscheinlich. — In überzeugender Weise hat A. Kamphausen (das Buch Daniel und die neuere Geschichtsforschung 1893) «die bei dem jetzigen Standpunkt der historischen Forschung vollkommen erwiesene Ungeschichtlichkeit des Buches Daniel» dargelegt. Sein geschichtlicher Werth sei nicht höher

Man hat es auch versucht, gewisse Stücke von Daniel viel später, nämlich in der Römerzeit, unterzubringen. Speciell Dan. 7 sollte dem Jahre 69 p. Ch. angehören.[1] Diese Hypothese sollte den Vortheil darbieten, dass das vierte Weltreich wie gewöhnlich in der apokalyptischen Tradition auf das imperium romanum ging, dass die Beziehung der zehn Hörner auf zehn römische Herrscher nachzuweisen war u. s. w. Eine fernere Stütze für diese Ansicht wollte man darin finden, dass Josephus noch keine Kenntniss von Dan. 7 verräth und dass der Einfluss dieses Kapitels sich erst in der Literatur nach dem Jahre 69 zeige. Doch sind diese Argumente wenig überzeugend.[2] Es ist schon fraglich, ob die Vierzahl der Reiche ursprünglich geschichtlich gemeint war,[3] und jedenfalls hatte die starre apokalyptische Tradition doch immer noch so viel Elasticität, dass mit dem Hervortreten des Römerreichs dieser Zahl ein neuer Sinn untergelegt werden konnte. Ferner ist die Ausrechnung der Hörner mit Hülfe der römischen Machthaber keineswegs leichter oder auch nur einleuchtender, als diejenige mit den Diadochen.

---

anzuschlagen, als derjenige der Bücher Jona und Esther oder Judith und Tobit. Dazu die Encycl. biblica von Cheyne, p. 1002.

[1] So Lagarde (Gött. Gel. Anzeigen 1891 p. 497 f.)

[2] Wenn Lagarde von einem erst gegen Ende des ersten christl. Jahrhunderts sich geltend machenden Einfluss des Buches Daniel redet, so denkt er dabei hauptsächlich an den Menschensohn der Evangelien, der auf Grund von Dan. 7 von den Evangelisten geschaffen worden wäre. Dass aber diese ganze Anschauung in Betreff der Genesis des Begriffs Menschensohn sehr fraglicher Natur ist, wird sich später zeigen.

[3] Nicht unwahrscheinlich ist die Vermuthung von Delitzsch, dass der Verfasser die Vierzahl der Weltreiche in den persischen Weltperioden vorgezeichnet fand. Dass ein jüdischer Schriftsteller, wenn er zur Zeit des Antiochus Epiphanes schrieb, bei dem vierten Reich schon an die Römer gedacht habe, ist höchst unwahrscheinlich, selbst wenn das dritte Buch der Sibyllen schon auf dieselben Bezug nehme. Noch zur Zeit der Abfassung des ersten Maccabäerbuches (in den ersten Decennien des ersten Jahrhunderts vor Chr., cf. Schürer, [3] III p. 141), das manches über die Römer zu berichten weiss, war die Stimmung gegen dieselben eine freundliche und keine Ahnung des zukünftigen Zusammenstosses vorhanden.

Die Zerlegung Daniel's in mehrere zeitlich auseinanderliegende Bestandtheile wird darum immer auf Widerspruch stossen, weil die Lectüre des Buches den Eindruck der Zusammengehörigkeit und Geschlossenheit erweckt. Zwar könnte seine schwer erklärbare Zweisprachigkeit Bedenken wachrufen. Aber die aramäische Einlage bildet weder äusserlich noch innerlich ein deutlich von dem Uebrigen sich abhebendes, abgerundetes Ganze. Und gerade der unbegreifliche Wechsel der Sprache legt vielmehr die Vermuthung nahe, dass ursprünglich die Schrift ganz in der einen oder anderen Sprache abgefasst war. [1] Neben der sprachlichen Verschiedenheit kann noch eine andere in Bezug auf den Inhalt wahrgenommen werden, insofern die erste Hälfte des Buches Erzählungsstücke, die zweite Visionen enthält. Diese rein formelle Abweichung kann aber nicht aufkommen gegen die Thatsache, dass beide Theile des Buches in ihrer Tendenz, in ihrem Zweck übereinstimmen. Auch was durch die Erzählungen empfohlen und eingeschärft wird, Festhalten am Gebet zu dem wahren Gott, Enthaltung von heidnischen Speisen, von Götzendienst u. s. f. passt vorzüglich in die Zeiten der syrischen Unterdrückung. Der einheitliche Charakter des Ganzen ist schwer verkennbar. [2]

---

[1] Für die Hypothese, dass das Ganze zuerst hebräisch war, treten u. A. ein Dalmann (die Worte Jesu 1898), Riessler das Buch Daniel 1899. Eine ursprüngliche, ganz aramäische Vorlage nimmt an Marti (das Buch Daniel, 1901). «Zum Zwecke der Kanonisation habe man angefangen das Buch in die heilige hebräische Sprache zu übersetzen».

[2] Noch andere Beweismomente dafür bei von Gall, die Einheitlichkeit des Buches Daniel, Giessen 1895. Uebereinstimmend Marti, Driver (l. c.), vergl. auch Cornill Einl. i. A. T. [2] Nicht zustimmend Baentsch, Theol. Litztg. 1896. — Das Urtheil der Einheitlichkeit über das Buch als Ganzes verbietet nicht anzuerkennen, dass kürzere oder längere Interpolationen in den Text hineingekommen sind wie dies von Gall für das Buss- und Bittgebet ($9_{4-20}$) statuirt. Letztere Interpolation bezweifelt Meinhold, Th. Litztg. 1901. Dass über die Daniel'sche Vorlage viel reflectirt wurde, zeigen zur Genüge die bekannten späteren Zusätze. Aber

Ein beredtes äusseres Argument für die Verlegung dieser Schrift in die maccabäische Periode bleibt immer der Umstand, dass sie nicht in der Sammlung der Propheten, etwa nach Ezechiel, mit dem Daniel ungefähr gleichzeitig im Exil gewirkt hätte, sondern unter den sogenannten Hagiographen zwischen Esther und Esra ihren Platz erhalten hat. Hingegen kann ihre Aufnahme überhaupt in den ohnehin sehr spät, vielleicht erst in christlichen Zeiten, geschlossenen Kanon sowie die Thatsache, dass sie stets unangefochten aus den wiederholten Bibelrevisionen der Rabbinen hervorgegangen, keineswegs für ihr höheres Alter zeugen. Ihre Kanonisation verdankt sie lediglich dem altehrwürdigen Danielnamen, unter dem sie ausgegangen war, sowie vielleicht dem Umstande, dass sie den bestrittenen Büchern, z. B. gerade dem Prediger gegenüber, von einem tieferen religiösen Geiste zeugte.

2.

Von grösster Wichtigkeit für unsern Zweck sind die vollständig nur noch in aethiopischer Uebersetzung, z. Th. nämlich von Kap. 1-32 6 in griechischer Sprache vorhandenen Henochbücher. Sie bieten grosse Schwierigkeiten sowohl der Unsicherheit des Textes,[1] der dunklen

---

auch der Verfasser selbst wird seine gehaltvolle Schrift nicht in einem Atemzuge niedergeschrieben haben.

[1] Ueber die complicirten Textverhältnisse Henoch's, vergl. Schürer, Gesch.[3] III, 190 f., R. H. Charles, The book of Enoch 1893, p. 5 ff. 309 ff. und Kautzsch, die Apok. u. Pseud. II, 1900, p. 217 ff. Eine französ. Uebersetzung des grossen griechischen von Bouriant entdeckten Fragmentes, s. A. Lods le livre d'Hénoch, 1892. — Dazu Dillmann, Sitz-Ber. d. Berl. Akad. 1892. — Die griechischen Fragmente mit deutscher Uebersetzung des ganzen Henochbuches, s. Flemming u. Rademacher in der Sammlg. der griech.-christl. Schriftsteller, 1901. Mangel an Akribie wirft dieser griechischen Textausgabe auf Grund zahlreicher Einzelbeweise vor A. Lords, Annales de bibl. théol. 1901 p. 168. — Das slavische Henochbuch, eine von dem aethiopischen Text sehr abweichende

Ausdrucksweise und des befremdlichen Inhaltes wegen, als auch in Hinsicht der genauen Abgrenzung der einzelnen, im vorliegenden Texte zum Ganzen verarbeiteten Theile. Wir scheiden zunächst mit Bestimmtheit die sogenannten Bilderreden (37-71) aus, deren Absonderung von dem Uebrigen durch die besonderen Ueberschriften und durch andere unzweideutige Kennzeichen gefordert wird.[1] Der zurückbleibende Grundstock (c. 1-36 und 72-105) ist aber selbst nur eine lange, nicht immer glückliche Compilation gleichartiger, verwandter oder auch abweichender Ueberlieferungen.[2] Gleichwohl ist es angezeigt, alle diese Stücke unter dem Namen der Grundschrift zusammenzufassen, weil sie trotz der Abweichungen sich im Ganzen als geistesverwandte, zusammengehörige Produkte kundgeben.

Es liegt nämlich das unterscheidende Merkmal der Danielapokalypse von der des Henoch gerade darin, dass letztere ein schriftgelehrtes Sammelwerk darstellt, in welchem die ganze religiöse Natur- und Geschichtsweisheit des Schriftstellers sich in messianischem Interesse

---

Recension, entbehrt der für uns wichtigsten Stücke, nämlich der messianischen Schilderungen. Doch enthält es manche werthvolle, für die jüdische Weltanschauung charakteristische Züge. Vergl. die deutsche Ausgabe von Bonwetsch (Abh. d. k. Ges. d. W. zu Gött. ph.-hist. Kl. N. F. I, Nr. 3, 1896).

[1] Dass die Bilderreden erst später hinzugekommen, ist fast allgemeine Ansicht der Gelehrten. Die Gründe vortrefflich zusammengestellt schon von Köstlin: Th. J. B. 1856, p. 265 ff. — Auch Dillmann, der zuerst die Einheit des Verfassers für die ganze Schrift festhalten zu können meinte, hat später (Herzogs R. E. 1. Aufl. und Schenkels Bib. lex. p. 10 ff.) die Bilderreden getrennt und der Grundschrift vorangesetzt, später jedoch sich ebenfalls zur Ansicht einer späteren Einschaltung bekannt (Herzogs R. E. 2. Aufl. p. 351).

[2] Vergleicht man z. B. den ersten Reisebericht 17-19 mit dem ausführlicheren 21-36, so erhält man den Eindruck verschiedener Bearbeitungen desselben Themas. Diese letzteren Kapitel 21-36 wiederum enthalten manches, was in dem astronomischen Theil 72-82 wiederkehrt. — Unter denen, welche das kritische Secirmesser am schärfsten handhaben, s. Charles, l. c., Clemen, Stud. u. Krit. 1890, die Zusammensetzung des Buches Henoch und Beer, in Kautzsch's Pseudep.

breit macht.[1] Der letzte Zweck seiner Arbeit ist zweifelsohne ein erbaulicher oder ein apologetisch-polemischer, aber das Schulmässige derselben zeigt sich entschieden darin, dass der Stoff so ausführlich dargelegt wird, die Erörterung oft ganz in die lehrhafte Form übergeht und

---

[1] Das Verhältniss der Engel in Henoch 20 und 21-36 zu einander (cf. Beer l. c. p. 226) ist lehrreich für den Antheil, welchen die gelehrte Reflexion am Zustandekommen des Henochbuches hat. — Dass verschiedene Vorlagen von einer Hand zu einem Ganzen zusammengefügt oder dass spätere Zusätze mit einer Grundlage verschmolzen wurden, dürfte die dem jetzigen Textzustande bestentsprechende Hypothese sein. Das Wiederkehren derselben Bilder und Motive in anderer Umrahmung und mit abweichendem Detail erinnert sehr an das Vorkommen der verwandten oder gleichen Stoffe in der neutestamentlichen Apokalypse. Diese analogen Erscheinungen dürften in analogen Entstehungsverhältnissen begründet sein. Man hüte sich jedoch vor zu weitgehender Zerstückelung. Es ist mehrfache Darstellung und Niederschrift derselben Dinge mit Varianten bei ein und demselben Autor denkbar, besonders wenn sie ursprünglich zum Zweck der Erbauung, etwa als Synagogenvorträge abgefasst wurden. So ist es nicht unmöglich, dass die eschatologischen Darstellungen von dem Traumgesicht der 70 Hirten (c. 90) und von den 10 Weltwochen (c. 93. $91_{12-17}$), die nicht aufeinander angelegt sind und ihren eigenen Weg gehen, doch von einer Hand herrühren. Es genügt, dass Monate oder Wochen zwischen beiden Entwürfen liegen, dass die Aufmerksamkeit des Schreibers durch neue Ereignisse gefesselt wurde. Es ist doch nicht gesagt, dass wenn ein Apokalyptiker hundert oder zweihundert Zeilen geschrieben hatte, er die Feder für immer niederlegen musste. Es kann sich der apokalyptische Gläubige so wenig wie der religiöse Mensch überhaupt, versagen, sich sein Ideal immer wieder und in den mannigfachsten Formen zu vergegenwärtigen. Auch Daniel hat neben den 70 Jahrwochen noch andere selbständige Visionsformen. Diese Mannigfaltigkeit der Formen und Schemata mit demselben allgemeinen Endziel dient dem Glauben zur Selbstvergewisserung; gerade umgekehrt ergeht es der heutigen Kritik, die sich dadurch irre machen lässt. Ist es überhaupt der grösste Mangel der modernen theologischen Forschung, dass sie bei ihrer eindringenden dialektischen Schärfe für das Religiöse zu wenig Sinn hat, so scheint sie auch insbesondere die religiöse Seite der Apokalyptik, das was den Haupthebel der messianischen Schriftstellerei ausmacht, nicht vollauf zu würdigen. Es ist z. B. doch nur ein Urtheil unseres analysirenden Verstandes, dass das astronomische Buch (Henoch 72-82) «in gar keiner inneren Beziehung» zu der Apokalypse stehe (so Beer, l. c. p. 228). Wer die häufige Erwähnung von Sonne, Mond, Sternen, Winden u. dergl. nicht nur in Henoch, sondern auch in den andern Apokalypsen, auch in der neutest. beachtet, der kann nicht daran zweifeln, dass auch in diesen Ausführungen ein messianisches Interesse obwaltet.

dass der Verfasser durchgehend bestrebt ist, ein möglichst auf biblischem Grunde fussendes Weltsystem zu entwickeln.[1] Henoch, der Schreiber ($12_{3.4}$ $15_1$ $92_1$), voll des Geistes der Weisheit, dieser jüdische Prototyp des katholischen Dante, der in Begleitung der Wächter den Himmel und die Enden der Erde, die finsteren oder feurigen Straförter der Gottlosen und alle Wohnplätze der abgeschiedenen Geister erforschend durchwandert, ist der Repräsentant der messianischen Schriftgelehrsamkeit. Er fühlt sich berufen, dem auserwählten Kreise der Messianisten «siebenfache Belehrung über die ganze Schöpfung» zu ertheilen ($93_{10}$). Dieser Schulcharakter macht es begreiflich, dass die Henochschriften, auch wenn verschiedene Hände daran thätig waren, in einen Rahmen zu stehen kamen. Dieser Umstand wird noch verständlicher, wenn die einzelnen Theile zeitlich nicht zu weit auseinanderliegen, sondern ihre Entstehung etwa im Laufe eines Menschenalters gefunden haben.

Zur Feststellung des Zeitalters der Grundschrift dient ein Dreifaches: ihre Berührung mit Daniel, das Sittengemälde, das sie entwirft, und die Angaben der Geschichtsvision in c. 90. Allerdings können zunächst dadurch nur die betreffenden Partieen des Sammelwerkes fixirt werden; doch wird zugleich auch ein allgemeiner Anhaltspunkt für das Uebrige gewonnen unter der Voraussetzung, dass alles einer grösseren Epoche angehört. Und nicht das genaue Datum der Abfassung, sondern nur die Zeitnähe im Allgemeinen, vor allem die Gewissheit darüber, ob die Quelle aus dem älteren oder dem jüngeren, etwa christlich beeinflussten Judenthum stammt, ist für uns ein erstrebenswerthes Ziel.

Die daniel'sche Musterapokalypse ist in Henoch nicht

---

[1] S. Dillmann, das Buch Henoch, 1853, Allg. Einl. p. XIII ff.

nur benutzt, sondern auch weitergebildet, wie besonders aus dem Traumgesicht (c. 85-90) hervorgeht.[1] Dass das Henochbuch einer vorangeschritteneren Zeit angehört, lehrt ferner der Umstand, dass während Daniel's Aufmerksamkeit noch vor allem auf die schwankenden Bewegungen der benachbarten, Israels religiöse Sonderstellung bedrohenden Mächte gerichtet war, die Polemik unseres Schriftstellers hauptsächlich den inneren Schäden gilt. Der ganze letzte Theil (92-105) zeigt ihn in einem Kampf auf Leben und Tod mit den abtrünnigen Elementen seiner eigenen Nation begriffen.[2] Der praktische Materialismus, der es auf gut Essen und Trinken, auf Kleiderschmuck und Häuserbauen abgesehen, ist nur die Aussenseite des inneren Glaubensschiffbruches. Kecke Freigeister, die es nicht glauben wollen, dass ihre Gewaltthätigkeiten Tag für Tag im Himmel aufgeschrieben werden ($104_7$), sondern die Sünde als etwas Unvermeidliches hinstellen ($97_4$), haben Lügenschriften[3] verfasst, in welchen sie vermuthlich die Auferstehung leugneten ($102_6$ ff.) und überhaupt die Wahrheit verkehrten ($104_9$ ff. $98_{15}$ $94_5$). So arg ist die Störung aller Ordnung, das Uebermass der Bosheit, dass der gottesfürchtige Schreiber, der es nicht

---

[1] Allerdings können die Aussagen über die Engel und die Sterne, die Thiersymbolik, das Bild vom Horn und den Hörnern ($90_9$ f.) u. s. w. nicht mit absoluter Sicherheit als Entlehnungen aus Daniel gelten, da diese Vorstellungen in der religiösen Zeitströmung und besonders in den Kreisen der Messianisten zu Hause waren. Es ist aber bei der lehrhaften Tendenz Henoch's kaum anzunehmen, dass er das ältere Danielbuch nicht herangezogen habe, und namentlich dürften die 70 Hirten- oder Wächterzeiten ($89_{59}$ ff.) eine Weiterführung der 70 Wochen Daniel's sein.

[2] Die fremdenfreundlichen Elemente des Judenthums werden deutlich angeredet ($97_4$): «Ihr seid Genossen der Sünder gewesen». Ursprünglich sind die Sünder die Heiden; die abgefallenen Juden, ihre Genossen, werden dann auch wie die Heiden als Sünder bezeichnet.

[3] Dieser zersetzenden schriftlichen Wirksamkeit gegenüber bekommt der Titel des für das väterliche Gesetz einstehenden Verfassers «Schreiber der Gerechtigkeit» ($12_4$; $15_1$) sein volles Gewicht.

zu fassen vermag, unter der Wucht der bitteren Tageserfahrungen die Wurzeln des Abfalls über die geschichtlichen Faktoren hinaus bis in die transcendente Dämonen- und Sternenwelt verfolgen zu müssen glaubt (8 $10_{7}$ ff. $15_{11}$ ff. $19_{21}$ . . .). Es ist nicht mehr das einige Volk, es sind zwei völlig geschiedene Klassen: die Gerechten und Heiligen oder, wie sie auch heissen, die Pflanze der Gerechtigkeit ($10_{16}$ $93_{2. 5. 10}$) einerseits, die Sünder und Ungerechten anderseits. Wie sehr das Mass der gegenseitigen Erbitterung gestiegen war, mag daraus entnommen werden, dass am Tage der Vergeltung die Gerechten ein furchtbares Blutbad anrichten ($94_{9}$ $95_{3}$. $99_{6}$ $100_{1}$ ff.) und den Abtrünnigen die Hälse abschneiden werden ($98_{12}$). Derartige Zustände nun, wie sie hier vorausgesetzt sind, wo die Parteien einander so schroff gegenüberstehen und schon so Viele aus den leitenden Kreisen zu fremdländischem Wesen hinneigen, passen auf die Zeiten der späteren Hasmonäer, etwa seit den letzten Jahren Hyrcan's, als die Feindschaft aller Gesetzestreuen gegen die weltliche Dynastie offener hervortrat. [1]

---

[1] S. Josephus, Ant. XIII $10_{5}$ ff. — Aus Henoch $95_{5}$ ff. $103_{14}$ ff.; $104_{3}$ ist auf eine unterdrückte Partei (Pharisäer) zu schliessen, welche mit den Herrschern zerfallen, weil diese mit den Sündern (Sadduccäern) im Bündnisse stehen. Das weltliche Treiben (Festgelage, Gold und Silber, prächtige Bauten) der Grossen und Mächtigen (es passt alles auf die Sadduccäer, cf. Ant. XVIII $1_{4}$) im aufblühenden Hasmonäerstaate ist den verdunkelten ($103_{11}$) Pharisäern und messianischen Literaten ein Dorn im Auge. Da jene sich religiöser Lauheit schuldig machten (skrupelloses Handeln, Leugnen der Auferstehung charakterisiren die Weltanschauung der Sadduccäer und gehören auch zu den Klagegründen Henoch's gegen die Sünder), so begreift man, wie der ergrimmte Schreiber, ein Eiferer unter den Frommen, die Thorheit seiner Gegner übertreibend, sie zu völlig Ungläubigen stempelt und ihnen zuletzt Götzendienst unterschiebt ($99_{7}$; $104_{9}$). Ihre Gleichgiltigkeit gegen die mosaischen Riten, ihre Theilnahme an heidnischen Festmahlzeiten konnten aber auch den Verdacht erwecken, dass sie den Götzendienst wirklich mitmachten. Hier muss jedoch an die Notiz 2. Macc. $4_{18}$ f. erinnert werden, wonach der Hohepriester Jason durch angesehene Juden Geld zu Opfern für den Hercules nach Tyrus bringen liess. — Die Heftigkeit der Polemik in den Schlusskapiteln (92-105) spricht für

Man wird gut thun, sich mit diesen aus den inneren Verhältnissen gewonnenen Resultaten zu bescheiden. Die genaueren Zeitbestimmungen, die man aus apokalyptischen Stücken wie die Hirtenvision (c. 90) oder auch aus der Wochenapokalypse (c. 93) ableitet, sind, zumal bei der grossen Unzuverlässigkeit des heutigen Textes, sehr anfechtbar.[1] Wer will sagen, ob das Wochengesicht nicht in der Hauptsache nur ein Ausfluss der damaligen apokalyptischen Dogmatik ist, und ob nicht am Schluss der anderen Vision auf Eintagserscheinungen Bezug genommen wird, die nicht gehalten, was sie zu versprechen schienen und darum in der Geschichte keine Spur hinterlassen haben.

3.

Einen ähnlichen, auf schriftgelehrte Bestrebungen hinweisenden Ursprung wie die Grundschrift Henoch's hat auch der wichtigste Bestandtheil dieses Buches, nämlich die Bilderreden. Die neuen Gesichtspunkte, welche daselbst besonders in messianischer eschatologischer Beziehung hervortreten, hat man durch einen nachchristlichen Ursprung dieser Reden zu erklären gesucht. Diese Ansicht dürfte, obschon sie auch heute noch Anhänger zählt, als antiquirt erscheinen.[2] In anderer Form ist sie neuerdings wieder

---

Zeiten innerer Wirren, wie sie in den Bürgerkriegen unter Hyrcan (B. J. I $2_8$) und Alexander Jannaeus (B. J. I $4_3$, Ant. XIII $13_5$) vorkamen. Nichts hindert, über Hyrcan hinabzugehen, vielleicht auch über Aristobul I., wenn mit c. $100_2$ die Ermordung seines Lieblingsbruders Antigonus (B. I, $3_2$ ff.) und mit dem öfters hervorgehobenen Rauben, Bedrücken und Blutvergiessen der Sünder noch die ersten inneren Wirren unter Alexander Jannaeus angedeutet sind. Letzterer Zeitpunkt auch bei Beer, l. c. p. 231.

[1] Viel Wahrscheinlichkeit hat die gewöhnliche Annahme, dass die Hirtenvision in die Maccabäerzeit hinabreicht. Bei der Deutung des «grossen Hornes» ($90_9$) ist aber die herkömmliche Alternative: Judas Maccabäus oder Hyrcan doch zu beschränkt. Vor dem einen hingeschlachteten Lamm ($90_8$) ist die Kritik noch rathloser.

[2] Christliche Färbung der Bilderreden haben behauptet Hilgenfeld, Volkmar. Colani; neuerdings Cornill, König in ihren

aufgelebt, insofern man in den Bilderreden wenigstens christliche Interpolationen nachzuweisen suchte. Dieser Versuch, durch den die Menschensohnstellen ausgemerzt werden sollten, stützt sich hauptsächlich auf stilistische und theologische Glättungsvorschläge. Er zeugt vielleicht von dem analytischen Geiste der modernen Kritik, um so weniger aber von dem Geiste der apokalyptischen Schriftstellerei.[1] Schon darum dürfte er unannehmbar sein, weil er der ganzen Strömung der neueren Forschung auf dem Gebiete des Urchristenthums zuwiderläuft, nämlich der allseits konstatirten Thatsache von dem jüdischen Untergrund der christlichen Begriffs- und Glaubenswelt. Wie es kam, dass die den Bilderreden eigenthümlichen Ideen, insbesondere die Lehren vom Menschensohn und seiner Praeexistenz, schon im Schosse des Judenthums auftauchten, werden die folgenden Kapitel klarmachen.

Es ist aber hier der Ort, an einer charakteristischen neutestamentlichen Vorstellung zu zeigen, dass, wie die Wurzeln des N. T. überhaupt ins vorchristliche messianische Judenthum zurückreichen, so insbesondere der Gedankenkreis unserer Schrift in den Urkunden der apostolischen Zeit vorausgesetzt wird. Sollte es sich in der Stelle 1. Petr.

---

Einleitungen i. A. T. Gegen den christlichen Ursprung ist noch immer ein starkes Argument, dass dann die Bilderreden viel zu wenig christliches Gepräge tragen und man den eigentlichen Zweck des Verfassers nicht einsieht (cf. Schürer, [3] III p. 201 f.). — Der an das N. Testament anklingende Wortlaut von $38_2$ ist eine bei den Rabbinen häufig vorkommende Wendung, s. Edersheim, The life and times of Jesus the Messiah, 1884, II p. 120, 502. — Das Thal mit den Schwefelwassern zur Heilung (c. $67_4$ ff.) ist für das Zeitalter der Bilderreden nicht direkt beweisend, da die betreffende Stelle zu den noachischen Einschaltungen gehört; s. unten. Zudem ist die Beziehung auf die Eruption des Vesuvs (a. 79) ausgeschlossen, da die Zerstörung Jerusalems ($56_7$) unbekannt ist.

[1] S. Pfleiderer, D. Urchrist, p. 315 f. Baentsch, Jesu Predigt v. R. G. 1892, p. 106. Es ist eine direkte Verkennung der oben angezeigten religiösen Eigenart der Apokalyptik, wenn B. die Aussagen über das Thun Gottes und das Thun des Messias für unvereinbar hält.

319 f. um die Predigt des praeexistenten Christus an die gefallenen Engel handeln, wofür gewichtige Argumente sprechen,[1] so dürfte sich diese Anschauung auf Grund der Gedankenwelt der Bilderreden ausgebildet haben. Wenn nämlich im Petrusbriefe Christus das Amt vertritt, das in der Grundschrift Henochs diesem Patriarchen zugeschrieben wird, so wird diese Uebertragung nur begreiflich, wenn einerseits, wie allgemein in den Bilderreden, die Idee der Praeexistenz des Messias verbreitet war, und anderseits, wie das besonders aus c. 71 hervortritt, Henoch als eine Incarnation des Menschensohnes oder des Messias angesehen wurde. Dass diese Combination schon innerhalb des Judenthums möglich war, muss wegen der alttestamentlichen Erzählung von der Himmelfahrt des Henoch zugestanden werden. Auch fehlt es nicht an rabbinischen Zeugnissen, welche den Henoch mit den höchsten Prädikaten auszeichnen und ihn geradezu dem Metatron, einer an den Messias erinnernden göttlichen Hypostase, gleichsetzen. Schon in den Bilderreden sowohl wie in der Grundschrift ist er mit solch erhabenen Attributen ausgerüstet worden, dass sich zuletzt der Verfasser der Bilderreden selbst oder bald nachher ein Interpolator veranlasst sah, die völlige Identificirung des Patriarchen mit dem Menschensohn in c. 71 auszusprechen. Sicher ist auf jeden Fall soviel, dass ein Christ von sich aus niemals zu dieser Identificirung gekommen wäre. Es enthält also die besagte Petrusstelle eine Reminiscenz an die Sagenwelt der Henochbücher, und es wird sich überhaupt die moderne Theologie immer mehr mit dem Gedanken befreunden müssen, dass Spuren apokalyptischer Theologoumena im N. Testament nicht so gar selten sind.

Wenn somit die vorchristliche Abfassung der Bilder-

---

[1] S. Spitta, Christi Predigt an die Geister, 1890.

reden nicht ernstlich bezweifelt werden kann, so fragt sich, ob ihre Entstehungszeit noch genauer bestimmbar ist. Die Anhaltspunkte sind schwach und wenig zahlreich. Die kritische Forschung schwankt zwischen den Ausgängen des hasmonäischen Herrscherhauses[1] und der herodianischen Epoche.[2] Letzterem Datum dürfte unseres Erachtens immer noch die grösste Wahrscheinlichkeit zukommen, namentlich wegen der Rücksichtnahme des Schriftstellers auf die Römer, deren vermeintliche Uebergehung gerade den Hauptanstoss der Kritik bildet. Zwar möchten wir unsere frühere Conjectur nicht aufrechterhalten, dass unter den Metallbergen im Westen ($52_{1}$ ff.) oder unter dem dort gelegenen Thale, dem die ganze Welt zuströmt ($53_{1}$), die römische Universalmonarchie symbolisirt werde,[3] aber schwerlich können mit «den mächtigen Königen und Hohen, welche die Erde innehaben, welche das Festland besitzen und beherrschen» ($38_{4.\ 5}$ $46_{4}$ $48_{8}$ und besonders $62_{1.\ 3.\ 6.\ 9}$ $63_{1.\ 12}$) die untergehenden haltlosen Hasmonäer gemeint sein, während die bekannte, enge Freundschaft zwischen Herodes und Augustus diese Ausdrucksweise rechtfertigt. Das häufige Gerede vom ganzen Erdreich, von der Feste, dem Meere und den Inseln ($53_{1}$) zeigt an, dass der Gesichtskreis

---

[1] So setzen wegen Nichterwähnung der Römer die Abfassung vor das Jahr 64 Dillmann (zuletzt 1883), Charles, l. c. p. 30 u. 107 f. Beer: einheimische Könige (Maccabäer) seien wegen $46_{8}$ gemeint. Im 2. vorchristlichen Jahrhundert (um 130) bleiben stehen Wieseler (Zeits. D. M. G. 1882, p. 185 f.), Deane, The Pseudepigrapha 1891, p. 49 f.

[2] So Schürer, [3] III p. 201. Schodde, The book of. Enoch 1882.

[3] Die Versinnbildlichung der weltlichen Mächte wie auch des messianischen Reiches durch «Berge» ist, wie Charles (l. c. p. 141, Anm.) richtig ausführt, nur aus Daniel $2_{31}$ ff. entliehen. Es ist hinzuzufügen, dass sich auch bei den Rabbinen Spuren vom messianischen Berge finden. Das Thal ist das Josaphats. — Auch bei der Erwähnung der Meder und Parther ($56_{5}$) ist nicht an die Römer zu denken, sondern ein weiteres schriftgelehrtes Motiv (Ez. $38_{39}$) massgebend.

des Verfassers sich erweitert, wie das römische Weltreich selbst. Einförmig grau ist sein Horizont, überall die eiserne Macht des in seiner Verbindung unbezwinglichen Herrscherpaares Herodes und Augustus. Darum treten die Könige und Mächtigen so in den Vordergrund ($46_5$ $53_5$ $54_2$ $55_4$ und die schon angeführten Stellen). Von den inneren gleichmässig unterdrückten pharisäischen und sadducäischen Parteiungen dagegen verlautet nichts mehr, sie sind beide durch fremde Hofleute beim König ausgestochen. Lastet aber der Druck auf der ganzen Erde, ist die Finsterniss eine völlige, so ist eben die Gegenwart das exacte Kehrbild der messianischen Zukunft, wo das Licht ebenso voll leuchten wird. Daher schwankt die Anschauungswelt der Bilderreden zwischen den zwei entgegengesetzten Polen des *Lichtes* und der *Finsterniss*.[1]

Man könnte hiergegen einwenden, dass Herodes in gutem Einverständniss mit den Pharisäern lebte. Ihre Führer, Polio und Sameas, hat er zu seinen Rathgebern gezählt, ihnen den Eid erlassen und auf mannigfache Weise ihre religiösen Ueberzeugungen geschont.[2] Doch wissen wir ebenso bestimmt, dass es gegen Ende seiner Regierung gar viel anders aussah. Da hören wir von einem durch Rabbinen ins Werk gesetzten Volksaufstand, von ihrer Verurtheilung zum Feuertod und der Hinrichtung ihrer Anhänger (Bell. Jud. I $33_2$ ff. Ant. XVII $6_2$ cf. Bell. Jud. I $29_2$). Und gerade dies lässt die Frage aufsteigen, ob denn mit den Pharisäern alle Frommen im Volke sich so von Herodes einnehmen liessen, ob nicht eine Gruppe, die der frommen Messianisten, zu welchen unser Apokalyptiker gehörte,

---

[1] Die ausserordentliche Steigerung der Eschatologie des in Rede stehenden Abschnittes wird begreiflich, wenn der Verfasser von der so beschaffenen Gegenwart mit aller Wucht auf die messianische Aera zurückgeworfen wurde.

[2] S. *Jos.* Ant. XV $1_{1.\,2}$ $10_4$ $11_{5.\,6}$.

in ihrer Abneigung verharrte. Für diese weltentfremdeten Messianisten, welche «gehasst und verschmähet haben diese Welt der Ungerechtigkeit» (487) und welche sich niemals, wie die diplomatisch angelegten Naturen unter ihren weiteren Parteigenossen, zu einem Compromiss herbeigelassen hatten, blieb es dabei: Herodes, der Halbjude, gehörte zu denen, welche, wie einst Daniel von Antiochus gesagt, «die Sterne des Himmels meistern und ihre Hände gegen den Höchsten erheben» (Hen. 467). Und wenn einst, wie Josephus berichtet, des Despoten «Sinn auf Werke der Frömmigkeit gerichtet war» (Bell. Jud. I 204) und die Pharisäer ihm darum zugethan waren, so passt auch das zu den Aussagen unseres Buches über Herodes und die Seinigen, dass sie nämlich «den Namen des Herrn der Geister verleugnet haben [1] (467 4810), und dass sie werden ausgetrieben aus den Häusern seiner Gemeindeversammlung» (468). Auch was wir von dem misstrauischen Wesen des Königs erfahren, dass er Zusammenkünfte untersagte und sogar sich selbst aufs Spioniren verlegte (Ant. XV 104), stimmt zu der Angabe, dass der Synagogengottesdienst verhindert wurde (Hen. 536). Sollten diese Argumente die Behauptung nicht rechtfertigen können, dass wir es in den Bilderreden mit Herodes zu thun haben [2] und zwar mit seinem letzten Regierungsjahr, weil die Bemerkung, dass «Würmer das Lager der Könige sein und sie keine Hoffnung haben werden, von ihren Lagern aufzustehen»

---

[1] In den etwas älteren Psalmen Salomos ist trotz der schwersten Beschuldigungen gegen die Regierungspartei der Sadducäer nirgends von offenem Bruch und Verleugnung die Rede. Die Zeichnung der Psalmen trägt anderen Charakter als die der Bilderreden, in welchen also nicht von den Sadducäern die Rede sein kann.

[2] Zu Gunsten der angegebenen Epoche spricht die Vermuthung Wünsches (Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien, 1878, p. 328 ff.), dass die Henoch 382 erwähnte Redensart aus dem Streite zwischen den Schulen Schammais und Hillels, also aus den Zeiten des Herodes stamme.

($46_6$), auf die letzte, schmerzhafte, Würmer erzeugende Krankheit des Tyrannen hinweist?[1]

Es erhebt sich nun die Frage, wie die Bilderreden, wenn das gefundene Datum richtig ist, mit der Grundschrift, deren Abfassungszeit um mehr als ein halbes Jahrhundert früher fiel, verbunden werden konnten. Da die Identität der Verfasser ausgeschlossen scheint, so müsste die Verwandtschaft des Inhaltes und der Schulrichtung zur Erklärung der Einverleibung dienen. Kann aber dieses Motiv als hinreichend gelten? Wären alle Theile des Henochbuches ungefähr gleichzeitig, die Bilderreden wie die Grundschrift, etwa innerhalb einer Generation, vor und während der Regierungszeit des Herodes geschrieben, so würde die Zusammenstellung des Ganzen am meisten einleuchten. Selbst für die Wochenapokalypse würde bei diesem Ansatz ein Hauptanstoss der Kritik, nämlich das Fehlen einer Bezugnahme auf die dann weit zurückliegenden Maccabäer wegfallen. Man würde für die Bilderreden so wenig wie für andere Partieen auf Interpolation in ein älteres Werk zu recurriren haben. Alles liesse sich als eine grosse Compilationsarbeit betrachten.[2] Allein

---

[1] S. Bell. Jud. I $33_5$. Ant. XVII $6_5$. Vergl. die Schatzhöhle, übersetzt von Bezold, 1883, p. 61. Charles l. c. p. 130 will auch hierin nur «a figurative expression» sehen.

[2] Gegen spätere Einschaltung der Bilderreden in die Henochapokalypse erklärt sich Clemen, Th. St. u. Kr. 1898, die Zusammensetzung des Buches Henoch. — Zusätze eines späteren Schriftgelehrten dürften sicher die sogenannten noachischen Stücke sein: $54_7$-$55_2$ 60 65-$69_{25}$. Die beiden Sagenkreise von Henoch und Noah sind gewiss schon frühe in einander übergeflossen, s. Sir. $44_{16}$ f. 2. Petr. $2_{4.\,5}$ 1. Petr. $3_{19.\,20}$. Die Art des noachischen Interpolators gibt sich darin kund, dass er die Wunderlichkeiten seiner Vorgänger überbietet und der Schulkram ihm völlig zum Handwerk, zur Liebhaberei wird. Es sind Grillen eines Alchymisten, die Verbindung und Scheidung der männlichen und weiblichen Elemente betreffend ($54_8$ $60_7$ ff. cf. $65_{7.\,8}$ $67_6$); Hirngespinnste eines Theosophen in Bezug auf athmosphärische Erscheinungen ($60_{11-22}$ $69_{16-25}$); Auskramungen eines Quacksalbers über Wasserheilungen ($67_8$), über Bitteres und Süsses ($69_8$), über die bösen Schläge der Dämonen, die Bisse der Schlange ($69_{12}$) u. s. w. Von dem höheren

es heben sich die Bilderreden doch schon äusserlich durch ihre Ueberschriften deutlich von dem Uebrigen ab, und ihr Inhalt ist gerade in der Hauptsache, in den messianischen Anschauungen (Menschensohn, Praeexistenz, messianische Gemeinde, u. a.) so apart, dass der Schluss auf einen anderen Schriftsteller und auf andere Zeitumstände berechtigt erscheint. Es genügt, dass dieser spätere Verfasser wiederum den altehrwürdigen Namen Henoch's, weil er schon als Schreiber der Geheimnisse bekannt und hochgehalten war, zum Deckmantel für seine neuen Ergüsse wählte. Diese gleiche fingirte Autorschaft gab dann Späteren wiederum den Anlass, die Grundschrift mit den Bilderreden zu einem Henochbuch zu verschmelzen.

Wenn also die zeitliche Annäherung der Bilderreden an die Grundschrift kein Erforderniss der Kritik genannt werden kann, so ist es hingegen vielleicht angebracht, einen beiden gemeinsamen lokalen Ursprung zu suchen. Es will uns

---

Zwecke, den die Grundschrift und die Bilderreden verfolgten, ist bei dem noachischen Pfuscher wenig zu merken. Veräusserlichung, Materialisirung der Religion ist sein Kennzeichen. Seine Formeln lassen oft an den in hellenistischer Zeit weitverbreiteten Aberglauben in Bezug auf Magie und Zauberei denken. Neuerdings hat auch Gaster auf eine recht frappante Aehnlichkeit in den noachischen Fragmenten $69_{3-25}$ mit einem griechischen Papyrustext aufmerksam gemacht (s. The logos ebraikos in the Magical Papyrus of Paris and the book of Enoch in «Royal Asiatic Society's Journal» Januar 1901). Während A. Dieterich (Abraxas 1901) diesen Logos ebraikos einer jüdisch orphischen Gemeinschaft zuschrieb, möchte Gaster an Entlehnung aus Henoch denken. Aber diese Hypothese literarischer Benützung ist nicht zwingend, da solche Zauberformeln sich gewiss in stereotyper Weise oder nur leicht variirt fortpflanzten und sich weit verbreiteten. Auch gibt Gaster selbst die Möglichkeit zu, dass Henoch und der Logos ebr. auf einen älteren Text zurückgehen. Für die Abfassungszeit des betreffenden noachischen Fragmentes lässt sich also daraus nicht viel mehr entnehmen, als dass es wie der Papyrustext ungefähr derselben grösseren religionsgeschichtlichen Epoche angehört. Genauere Zeitangaben sind in den noachischen Stücken überhaupt kaum vorhanden; auf das römische Kaiserreich passt, was von dem Giessen der Gussbilder für die ganze Erde ($65_6$), oder von den Werkzeugen des Todes ($69_6$) gesagt wird. Ueber die religionsgeschichtliche Bedeutung der erwähnten Zauberformeln und ihren Zusammenhang mit der jüdischen Apokalyptik s. unten Kap. IV.

dünken, als ob manche Anzeichen auf die Rabbinenschulen Galiläas, als auf die Heimath der Henochapokalypse, hinführen. Zwar mit der Riesenlegende ist, nach den Apokryphen zu urtheilen, das ganze Zeitalter vertraut. Hingegen könnte ein Interesse der Nachbarschaft es erklären, dass in Henoch gerade der Hermon als Ort des Herabsteigens der Engel bezeichnet wird (66 137. 9). Wurde der Schauplatz der Engelverschwörung, wie überhaupt die ganze Geschichte Noah's, constant in die nördlichen Gebirge verlegt, so ist es wiederum natürlich, dass die Sage besonders in Nordpalästina auflebte und ihre Ausbildung erhielt. Es passt auch der Charakter unserer Apokalypse zu den Ueberlieferungen über die späteren Rabbinen Galiläas, dass sie in vielen Stücken eigenartige Ideen hegten, sich gerne mit mystisch kabbalistischen Spekulationen[1] befassten, das Sprachstudium vernachlässigten u. s. f. Der tiefe, praktische Ernst, die warme Herzensfrömmigkeit, sowie die patriotische Gesinnung der galiläischen Bevölkerung spiegeln sich in den paränetischen Schlusskapiteln und in den Bilderreden, und wie sehr die messianischen Hoffnungen in dieser Gegend im Schwange gingen, dafür zeugen die dort einheimischen Zeloten oder Kannaim.[2] Die Entstehung ausserhalb Judäas ist vielleicht auch noch darin verspürbar, dass der jerusalemitische Tempel zurücktritt und auf die Synagogenversammlungen Gewicht gelegt wird.[3]

---

[1] S. Edersheim, l. c. I p. 226 Anm. 2 auch I p. 50 ff. — In der Rabbinenschule zu Tiberias wurden physikalische Theorieen über die Weltschöpfung gepflegt, jer. Chag. 77 a.

[2] Bald nach Herodes' Tode rebellirte Judas in Galiläa, Ant. XVII $10_5$. Bell. J. II 4. Die nur auf Gottes Hilfe harrenden Apokalyptiker dürfen nicht mit der politischen Partei der Zeloten verwechselt werden, aber es versteht sich, dass die ersteren durch ihre schriftlichen Ergüsse den Umtrieben der letzteren, wenn auch wider Willen, Vorschub leisteten.

[3] Merkwürdigerweise weisen auch die noachischen Einschaltungen auf Nordpalästina als ihren Entstehungsort. In Sanh. fol.

## 4.

Nicht zu bestreitendes Zeugniss für das Vorhandensein einer Henochschrift liefert die kleine Genesis (Leptogenesis) oder das Buch der Jubiläen,[1] das uns nicht so sehr seines spärlichen messianischen Inhaltes wegen interessirt, als wegen der Beleuchtung, welche die jüdische Religiosität überhaupt darin erhält und wegen der lehrreichen Vergleichung, welcher man seinen Inhalt mit demjenigen der verwandten Schriften unterziehen kann. Aus der Art und Weise, wie der Verfasser über die schriftstellerischen Leistungen des Patriarchen sich auslässt, ist nicht nur zu schliessen, dass ein dem Henoch zugeschriebenes Werk ihm bekannt, sondern auch, dass es in der That unsere Henochapo-

---

$108_1$ lesen wir von drei heissen Quellen Galiläa's, welche auf die Sündfluth zurückgeführt wurden: nämlich die Wasserwirbel von Gadara, der grosse Born von Biram und die heissen Bäder von Tiberias. Ueber alle drei s. Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, II p. 371 f.; über die letzteren s. Lightfoot, Horae hebraicae I p. 151. Kranke suchten dort Heilung ihrer Gebrechen, jer. Schabb. fol. 3. 1. Nun spricht auch Henoch $67_6$ ff. von Schwefelquellen, welche zur Heilung dienten und von der Bestrafung der Engel herrühren. Das Thal der Strafe wird im Norden gesucht werden müssen, da wo die Engel auch herabgestiegen. «Im Westen» ($67_4$) heisst es vom Standpunkt Noahs. — Allerdings erwähnt Josephus (Bell. Jud. VII $6_3$) auch warme Quellen am todten Meere bei Machaerus, allein für deren Ursprung gibt die Sodomssage Auskunft, mit welcher der noachische Sagenkreis von den Göttersöhnen und der Sündfluth nicht vermischt werden darf, cf. Sap. $10_7$. Gaster möchte selbst für den Logos ebraikos einen palästinensischen Verfasser vermuthen. Auch Rönsch (p. 524 ff.) denkt für das mit Henoch geistesverwandte Buch der Jubiläen an Nordpalästina.

[1] Das verlorene Original war aramäisch oder hebräisch, s. Charles, Mashafa Kūfālē or the ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees u. s. w. 1895. Dieser neueren englischen Ausgabe liegen 2 aethiopische Handschriften zu Grunde, welche Dillmann, dem älteren Herausgeber, unbekannt waren. Das textkritische Verfahren von Charles ist aber nicht einwandsfrei. Wir citiren nach der deutschen Uebersetzung von E. Littmann, bei Kautzsch, II p. 31 ff. Die lateinischen Fragmente bei H. Rönsch: das Buch der Jubiläen, Leipzig 1874.

kalypse gewesen ist.[1] Als schriftgelehrten Schreiber kennzeichnen die Jubiläen den Erzvater; früher hingegen, vor dem Erscheinen seiner Apokalypse, galt er, wie Sirach (44 16) lehrt, als Muster eines zarten, reuigen Gewissens.[2] Ausserdem kann der Hinweis auf ein Noahbuch über alle Arten der Heilungen (Jub. 10 3) als ein weiteres Zeugniss der Bekanntschaft der Jubiläen mit dem Buche Henoch angesehen werden. Und diese Bekanntschaft bedeutet auch partielle literarische Benützung derselben. Zwar ist die Vergleichung der beiden Werke in stilistischer Hinsicht ziellos, weil uns nur Uebersetzungen von Originalen oder gar nur Uebersetzungen zweiten Grades vorliegen. Auch die ausführliche Beschreibung des Falles der Engel, die Dämonenlehre, die Schilderung der Verderbniss der folgenden Geschlechter, die eigenthümlichen Gerichtsstrafen sind weitverbreiteten jüdischen Sagen entnommen und waren vielerörterte Themata der Schriftgelehrsamkeit. Selbst speciellere Punkte, wie die Bezeichnung der gesetzestreuen Judenschaar mit dem Ausdruck «Pflanze der Gerechtigkeit» (Jub. 16 und Hen. 10) verlangen nicht mehr als eine frühere aufmerksame Lectüre von Henoch.[3] Die Zweifel müssen aber schwinden ange-

---

[1] Dillmann, Ewald's Jahrbücher d. bibl. Wiss., 1849, p. 240. Es stimmt also nicht, wenn Bousset, 1900 Theol. Rundsch. p. 372 behauptet, es sei «noch gar nicht beachtet» dass dem Verfasser der Jubiläen die Grundschrift Henoch's bereits bekannt war.

[2] So noch bei Philo. S. Ewald, Gesch. des Volkes Israel, IV p. 456, Anm. 1. — Den Schreiber Henoch hätte das genannte Apokryphon um so mehr erwähnt, als es anderes derart, wie David's Psalmen und Salomo's Schriften, nicht mit Stillschweigen übergeht.

[3] Die verwandten Punkte sind zusammengestellt bei Rönsch, l. c. 403 f.; Hilgenfeld, die jüdische Apokalyptik 1857, p. 102 ff.: die Wächter steigen herab in den Tagen Jareds (Jub. 4 und Henoch 6 in den griechischen Fragmenten des Syncellus). Der griechische Akhmim-Text bietet gerade hier eine Lücke, cf. bei Flemming, p. 24. Sie fangen an, einander aufzufressen (Jub 5 = Hen. 7). Auch die Reihenfolge der Gerichtsworte und -acte stimmt mit Hen. 10. Die Kinder der Wächter sind die Dämonen (Jub. 10 = Hen. 15). Henoch, der

sichts des Geständnisses des Verfassers selbst (Jub. $21_{10}$) «so habe ich *geschrieben* gefunden in dem Buche meiner Vorväter und in den *Worten Henochs*...». Dem Contexte nach sind zwar Vorschriften über Opfer und Opferfleisch gemeint, wovon in unserem Henoch nichts steht, und worüber die alte Apokalypse auch schwerlich berichtet haben wird.[1] Die Beschreibung des Buches Henoch aber im 4. Kapitel (17 f.) wonach es von den Zeichen des Himmels, den Monaten und Jahren, den Wächtern u. s. w. handelte, zeigt, dass das von dem Verfasser der Jubiläen gemeinte Werk mit unserer Apokalypse identisch ist. Auf einigen Punkten dürfte er die Henoch'sche Darstellung erweitert haben. Abweichungen kommen wenigstens darin zum Vorschein, dass er die Nachwirkungen der Wächtergeschichte für die Kindeskinder Noah's in eingehende Erwägung zieht (Jub. 10) oder, dass er als Motiv des Herabsteigens der Wächter die Absicht «die Menschenkinder zu lehren, Recht und Gerechtigkeit auf der Erde zu üben» angibt (Jub. $4_{15}$).

Soll die Abfassungszeit dieses Buches genauer festgestellt werden, so darf man nicht ausser Acht lassen, dass es in ähnlicher Weise wie die Henochapokalypse oder auch wie die Testamente der zwölf Patriarchen das Aussehen eines Sammelwerkes trägt und vielleicht Stücke verschiedenen

---

7. seines Geschlechtes, Jub. 7 und Henoch $93_3$ cf. $60_8$. Nach der Geburt Methusala's von Edni oder Edna (so auch Hen. $85_3$) war Henoch sechs Jahre bei den Engeln Gottes, und sie zeigten ihm alles auf Erden und im Himmel, und er legte Zeugniss ab gegen die Wächter (Jub. 4 Hen. $12_1$ ff.).

[1] Will man nicht annehmen, dass es noch ganz andere Henoch'sche, auch Noah'sche ($21_{10}$) Werke halachischen Inhaltes gegeben hat, so legt der Verfasser hier dem Abraham die Ansicht von einer schriftlichen von Adam durch Henoch und Noah sich fortpflanzenden Tradition in den Mund, wie sie in der jüdischen Schriftgelehrsamkeit zu Hause war. Es ist dann doch ein Zeichen, dass er selbst eifrig in den ihm zugänglichen Pseudepigraphen forschte und so wie er da *geschrieben fand*, lehrte.

Ursprungs verarbeitet hat.[1] Der chronologische Ansatz kann sich zunächst nur nach dem etwa hervortretenden Zwecke des letzten Herausgebers oder Redactors richten, ist also bloss auf das uns heute vorliegende Werk zu beziehen. Viele Forscher haben dasselbe in dem ersten christlichen Jahrhundert untergebracht,[2] es ist aber sehr fraglich, ob die dafür beigebrachten Argumente genügende Beweiskraft besitzen und nicht ebenso gut für eine frühere Abfassungszeit beansprucht werden können. Völlig sicher ist nur, dass zahlreiche Indicien der Jubiläen für einen starken religiösen Abfall sprechen. Somit stehen ausser der römischen Epoche auch die zwei letzten vorchristlichen Saecula seit der syrischen Religionsnoth zur Verfügung. Allerdings muss das Gift der Irreligiosität und der heidnischen Zügellosigkeit wegen der grossen Ausdehnung des Abfalls schon länger als eine oder zwei Generationen gewirkt haben. Griechische Sitten, Theilnahme an heidnischen Festen und Mahlzeiten waren überall eingedrungen und liessen die jüdischen Ordnungen und Festtage in Vergessenheit und Verfall gerathen.[3] Wie sehr man sich schon an heidnisches Wesen gewöhnt hatte, lässt sich daran abnehmen, dass die Bundesangehörigen selber über Recht und Unrecht der mosaischen Lehre disputiren. «Alles zanket», heisst es Jub. $23_{19}$, «diese mit

---

[1] Wie in den Testamenten sind auch in den Jubiläen parallele Ausführungen derselben Dinge anzutreffen. Das Buch harrt noch einer gründlichen Untersuchung in Bezug auf die Einheitlichkeit.

[2] Dafür haben sich entschieden Dillmann, Hilgenfeld, Langen, Holtzmann, Schürer und zwar vor 70, Nöldeke (Z. w. Th. 1873): aus dem letzten Jahrhundert vor Christus. Rönsch (l. c. p. 518) bestimmt genau das Decennium 50-60 n. Ch., da schon Rücksicht genommen werde auf die Sekte der Nazarener. Hieronymus, der mit Epiphanius als der erste Zeuge für die Jubiläen anzusehen ist, setzt sie zwischen Henoch und den auf jeden Fall erst nach dem Jahre 70 (nach Sinker zwischen 90-130) fertig gestellten Testamenten der 12 Patriarchen, welche zahlreiche Berührungspunkte darbieten.

[3] Cf. Jub. $6_{35}$ f. Theilnahme an heidnischen Mahlzeiten, an den Parentationen Jub. 22. vergl. Rönsch l. c. p. 124.

jenen, Jünglinge mit alten Leuten, alte Leute mit Jünglingen, der Arme mit dem Reichen, der Niedrige mit dem Grossen, der Bettler mit dem Mächtigen wegen des Gesetzes und des Bundes.» Dieser drohenden Auflösung aller Tradition gegenüber erhalten die energischen, bei Erwähnung der verschiedenen gesetzlichen Verordnungen über die Beschneidung, den Zehnten, die Feste, den Blutgenuss u. s. w. stets wiederkehrenden Versicherungen, dass dieselben «keine Beschränkung der Tage» haben, dass es für sie «kein Ende gebe», sondern dass sie «für ewige Zeiten angeordnet seien»,[1] ihren vollen wahren Sinn. Die ausserordentliche Strenge der Bestimmungen über den Sabbat, welche von der Mischna kaum erreicht wird,[2] überhaupt die ganze gesetzesverschärfende Tendenz ist das natürliche Gegenstück zu der zunehmenden Laxheit und in den Zeiten des offenen Kampfes gegen die Ethnicirung, wie er die ganze Maccabäische Periode, auch die Zeiten der späteren Hasmonäer erfüllte, ganz verständlich. Damit stehen in bestem Einklang die häufigen und so eindringlichen Ausfälle gegen den Götzendienst mit seinen Guss- und Schnitzbildern, gegen die Verunreinigung mit Blut, die geschlechtlichen Ausschweifungen und die Unterlassung der Beschneidung.[3] Auch

---

[1] Vergl. Jub. $15_{25. 33}$ ff. $6_{14}$ $16_{30}$.

[2] So Rönsch. Aber gerade solche Beobachtung zwingt, die Abfassung auf eine relativ frühere (vorchristliche) Zeit zu verlegen, weil hier die ungeheuerlichen ungesetzlichen Neuerungen erst begannen, das Entsetzen darüber frischer und die Reaktion dementsprechend sein musste.

[3] Charakteristische Stellen über die Götzenbilder $11_4$ f. $12_{20}$ $22_{18}$ und oft; über den Blutgenuss $6_{14}$ $7_{31}$ $21_{17}$ (man achte auf die sonderbaren Wendungen, ein Beweis der Aktualität der Frage: «an euch zeige sich kein Blut, noch an euren Kleidern. Hüte dich, mein Sohn, mit dem Blute, hüte dich sehr, begrabe es in der Erde. Und iss also kein Blut . . . . und iss gar kein Blut» u. s. w.) Ueber die geschlechtlichen Sünden $16_{5. 6}$ $20_{3-7}$ $23_{14}$ und oft. Wie das Interesse des Verfassers bei seinen alten Erzählungen auf die spätere (eigene) Zeit gerichtet ist, zeigen Bemerkungen wie $6_6$ «Und ebenso wird Gott das Gericht vollziehen an Orten, wo sie nach der Un-

in sprachlicher Hinsicht hat der Hellenismus schon beängstigende Fortschritte gemacht, denn der Verfasser sieht sich veranlasst, für das Hebräische, «die Sprache der Schöpfung und der Offenbarung», eine Lanze zu brechen. (Jub. $12_{25}$ f.)[1]

Gegenüber diesen so deutlichen zeitgeschichtlichen Momenten, welche das Jubiläenbuch durchziehen, ist es allerdings ein Wagniss,[2] wenn einige um diese Schrift sonst sehr verdiente Gelehrten, aus unsicheren Anzeichen eine Polemik gegen das junge Christenthum oder die Sekte der Nazarener oder noch specieller gegen die Lehre des Apostels Paulus herauszuconstruiren unternehmen. Die Warnungen vor dem Genuss des Blutes sollen z. B. auf die Theilnahme an der Abendmahlsfeier bezogen werden. Durch die Befehle, das Gehörte niederzuschreiben, soll sogar der Mangel eines solchen Befehles von Seiten Jesu an die Seinen kritisirt werden.[3] Die energische

---

reinigkeit Sodom's gehandelt haben . . . .» Oefters lässt der Blick auf sein eigenes milieu den Schreiber fast oder ganz aus der Rolle fallen. Eigenthümlich nimmt sich z. B. im Munde Abraham's die Mahnung an Jakob aus: «Trenne dich von den Völkern und iss nicht mit ihnen . . . . ihre Opfer schlachten sie den Toten, beten die Dämonen an und auf den Gräbern essen sie . . . .» — Vergl. die starke Drohung gegen die Kinder des Verderbens, welche auf die Beschneidung verzichten $15_{26}$. Dass viele Juden das Zeichen ihrer Nationalität zu verdecken suchten 1. Macc. $1_{16}$. Jos. Ant. XII 5. — Gegen die Nacktheit bei den Spielen und in den Bädern Jub. $7_{20}$.

[1] Der Verfasser kämpft für Aufrechterhaltung der hebräischen als der synagogalen Sprache, scheint die fremden Uebersetzungen der Bücher, die «hebräisch geschrieben waren», abzuwehren und fordert, dass sie hebräisch gelernt werden. Diese Exclusivität weist eher auf die vorchristlichen Jahrhunderte, weil die LXX mit den Jahren sich doch immer mehr einbürgerte und der Gebrauch des Griechischen überhaupt zunahm. Die jüdische Reaction in nachchristlicher Zeit muss sich mit dem Verlangen nach Revision der LXX oder erneuter Uebersetzung begnügen.

[2] So charakterisirt Rönsch selbst seine Hypothese (l. c. p. 518).

[3] Die betreffenden Ausführungen von Rönsch gehören zu den schwächsten Partieen seiner Arbeit. Was soll es heissen, wenn in der Wendung «didicit Jacob litteras» (wodurch nur den emancipationslustigen Juden das Festhalten an der Schrift empfohlen werden soll) ein Contrast zu Jesus, der die Schriften nicht gelernt hatte (Joh. $7_{15}$), beabsichtigt sein soll u. s. w.?

Betonung der Verbindlichkeit und ewigen Gültigkeit des Gesetzes soll sich nach Anderen nur so erklären, dass sie ihre Spitze gegen die paulinische Predigt von der Gesetzesabrogation kehre.[1] Ueberall aber muss man den vermeintlichen Gegensatz gegen die Nazarener oder Paulus erst künstlich in den Jubiläentext hineinlegen, während die Anspielungen auf die Hellenisirung des Judenthums in dem angegebenen Zeitraum sich meist von selbst ergeben.

Der eschatologische Ausblick in c. 23 könnte den Forscher reizen, die verschiedenen Stadien der hinter dem Verfasser liegenden Geschichte zu errathen. Allein das Gemälde ist viel zu wenig scharf gezeichnet; es ist zu vieldeutig, als dass es zur Unterlage einer sicheren Diagnose in Bezug auf die Abfassungszeit dienen könnte. Man kann nur sagen, dass solche Schilderungen allgemeiner Verderbniss und göttlicher Züchtigung in die Zeiten nach der maccabäischen Erhebung überhaupt passen. Aus einer Darstellung wie die folgende: sie werden in Bogen und Schwertern und Krieg stehen, um sie auf den Weg zurückzubringen; aber sie werden nicht umkehren, bis

---

[1] Antipaulinische Polemik eines Judenchristen findet in den Jubiläen W. Singer, das Buch der Jubiläen I Th. Tendenz und Ursprung 1898. Auf Antipaulinismus schliesst auch Oort, Th. Tijdsch. 1900 p. 1 ff. Die obigen Ausführungen haben gezeigt, dass der Verfasser sich nicht gegen eine neue, das Gesetz zurückstellende Heilslehre wie die paulinische war, richtet, sondern gegen positive Gesetzesübertretungen, wie Götzendienst, Ausschweifungen u. s. w., die ja von Paulus ebenso energisch wie von seinem vermeintlichen Gegner bekämpft wurden. Es ist doch ein verzweifelter Ausweg, wenn Singer p. 346 die eindringliche Verurtheilung der Sünde Rubens Gen. $35_{22}$ in Jub. III 44, da sie doch nicht gegen Paulus selbst gehen kann, auf seine (!) Corinther wegen 1. Cor. 5 beziehen muss. Die hellenisirten Elemente des Judenthums haben zweifellos für ihre Laster, Ehebruch, Blutschande u. s. w. nach Entschuldigungen und Scheingründen im A. T. gesucht. «Alles zankt, diese mit jenen u. s. w. wegen des Gesetzes und des Bundes» s. oben. Wie sehr die Unzuchtssünden um sich gefressen hatten seit dem 2. Jahrh. v. Ch. zeigen auch die anderen Quellen, bes. die Psalmen Salomo's. Das ist gerade bei Singer, wie oft bei monographischen Untersuchungen der Fehler, dass nur auf das eine Quellenwerk, ohne breitere Fundamentirung, construirt wird.

viel Blut auf der Erde vergossen wird u. s. w. (23 20 f.), können mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit Anspielungen auf die Erhebung der Maccabäer und die nachfolgende gewissenlose Priesterwirthschaft herausgelesen werden. Anachronistisch ist freilich die Vorstellung, dass schon von Anbegiun der Aufstand der Gesetzesgetreuen gegen innere Religionsfeinde gerichtet war; aber die Verwechselung ist schon bei einem durch zwei Generationen von den Thatsachen getrennten Schriftsteller möglich und sogar naheliegend. In der weiteren Schilderung von «der grossen Züchtigung» mit Schwert, Gefangenschaft und Plünderung, von den «Sündern der Heiden, die kein Erbarmen und persönliche Berücksichtigung kennen» . . . darf man wohl schon die Römer, speciell ihr Eingreifen unter Pompeius rekognosciren, ohne dass es nöthig wäre, weiter hinab als die Mitte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts zu gehen.[1] Keinerlei Hinweis aber findet sich darauf, dass dem Verfasser Herodes und seine Regierungszeit bekannt seien. Dazu stimmt aufs beste, dass während die verschiedenen Partieen des Henochbuches in Jub. 4 wiedererkannt werden können, gerade nur die Bilderreden, also der späteste, dem Ende der vorchristlichen Zeit angehörige Theil derselben, mit keiner Silbe gestreift und auch sonst in den Jubiläen nicht berücksichtigt werden.[2] Umgekehrt dient diese Bestimmung der Abfassungszeit der Jubiläen wiederum zur Bestätigung

---

[1] Für die Maccabäerzeit tritt ein Bohn, Stud. u. Krit. 1900, die Bedeutg. d. Buches d. Jubil. — Bousset (Theol. Rundsch. 1900 p. 376) denkt an das Zeitalter der Alexandra.

[2] Zu der festgestellten Abfassungszeit passt ebenfalls die Notiz Jub. 38 14: Non cessaverunt filii Edom de jugo timoris quem imposuerunt illis filii Jacob *usque in diem istum;* die definitive Unterwerfung der Edomiter durch Hyrcan (Ant. XIII 9 1) ist in der That eine längst vollbrachte Thatsache. — Die haggadischen Ausführungen des biblischen Textes in den Jubiläen können nicht ohne Weiteres mit den späteren Midraschim auf eine Linie gestellt werden. Von der Bath Qol ist nichts wahrzunehmen. Auch kann

und Stütze des chronologischen Ansatzes, den wir oben für die Grundschrift Henoch's gemacht haben.

Aus den aufgezählten Gründen dürfte das Buch der Jubiläen, welches einen midraschartigen Kommentar eines Schriftgelehren zur Genesis darstellt, als ein Zeuge der nach der Eroberung Jerusalem's durch Pompeius unter den letzten Hasmonäern in Palästina[1] heimischen Ansichten und Lehren[2] angesehen werden.

5.

Von den Henochschriften und den Jubiläen, die in mehrfacher Beziehung als zusammengehörende Produkte

---

von manchen Zusätzen der Jubiläen nachgewiesen werden, dass sie schon frühe gang und gebe gewesen: so die Tradition, dass auch die Gebeine der Brüder Josephs nach Canaan zurückgebracht wurden, cf. Act. $7_{16}$. Ant. II $8_2$. Während die Jubiläen dem Texte gemäss noch von einer Herabsetzung des Menschenlebens auf 120 Jahre sprechen, corrigirt das Targum Onkelos und nimmt eine entsprechende Verlängerung an mit Rücksicht auf das thatsächliche Alter der Väter nach Noah.

[1] Die auf theilweise Verwandtschaft mit den LXX sich stützende Behauptung ägyptischen Ursprungs (so Frankel) kann nicht aufkommen gegen die durch Hieronymus bezeugte hebräische oder aramäische Urschrift. Erwähnt wird die Leptogenesis zuerst in Palästina und auf Cypern. Neben den LXX kennt sie auch den hebräischen Text und stimmt oft mit demselben zusammen gegen die griechische Version, s. Dillmann, Z. d. deut. morg. Ges. 1857, p. 161 ff. Die Bedeutung des Centralheiligthums zu Jerusalem (Jub. $1_{27.\ 29}$ 49) spricht nicht zu Gunsten eines Aegypters. — Mit dem alexandrinischen Ursprung Henoch's steht es um nichts besser. Die Sage von den Riesen findet sich nicht nur Sap. $14_{6.\ 31}$ Makk. $2_4$ sondern auch in echt jüdischen Werken, Sir. $16_7$ Bar. $3_{26}$. Gesetzt auch, die Entstehung derselben erkläre sich leichter aus den LXX, so ist es Thatsache, dass auch die Juden Palästinas sich der griechischen Uebersetzung bedienten: literarische und andere Beweise für die Verbreitung der griechischen Sprache in Palästina, s. Zahn, Einltg. in d. N. T. I 1897 p. 24 f. — Ein hebräisches Henochbuch wird bei den Rabbinen citirt. (Jellineck, Beth ha Midrasch II p. XVI.) — Aus den nachfolgenden Kapiteln mag man den Eindruck gewinnen, dass beide Schriften nach ihren Hauptzügen in die Entwickelung des Judenthums hineinfallen. Ueberhaupt ist von der philosophischen, allegorischen Tendenz der Alexandriner nichts bemerkbar: durchweg sinnliche Färbung, concrete Begriffe, genuin jüdische Phantasie.

[2] Ueber den vermeintlichen Essäismus der Jubiläen sowohl als Henoch's später.

gelten können, unterscheiden sich in charakteristischer Weise die unter dem Namen Psalmen Salomo's[1] gehenden Klage- und Loblieder eines ernsten, frommen Pharisäers. Ueber ihre Entstehungszeit herrscht unter den neueren Gelehrten weitgehende Einmüthigkeit, die wohl kaum noch durch kecke Diversionen neuerungssüchtiger Kritiker ernstlich erschüttert werden wird.[2] Nicht oft dürften die Urkunden des Alterthums eine in der Geschichte deutlicher wiederzuerkennende Situation an den Tag legen als diese Psalmen. Namentlich sind Psalm 2. 8 und 17 lehrreich, welche bestimmt auf die Eroberung Jerusalem's durch die Römer im Jahre 63 hinweisen.[3] Selbst Einzelheiten, wie die Ermordung des Pompeius an der ägyptischen Küste ($2_{31}$) und die Wegführung vieler Juden, auch fürstlicher Persönlichkeiten, in die Verbannung in's Abendland und zum Triumph nach Rom, werden durch Josephus und die alten Berichte bestätigt.[4]

---

[1] Die beste, auf umfassendem Handschriftenstudium beruhende Ausgabe ist diejenige von O. von Gebhardt, 1895.

[2] Zuletzt hat Frankenberg, die Datirung der Psalmen Salomo's, Giessen 1896, versucht, schon früher begangene, aber heute verlassene Seitenwege wieder einzuschlagen; sie sind ihm durch Schürer (Theol. Litztg. 1897) gründlich versperrt worden.

[3] Der fremde Mann ($17_{9}$) ist Pompeius: wenn auch eine Anspielung auf den Idumäer Herodes in einem anderen Psalm nicht unmöglich wäre, da die Abfassung der 18 Psalmen auf einen längeren Zeitraum (von 63-48 mindestens) sich erstrecken könnte, so muss doch Psalm 17 bald nach der Eroberung Jerusalems (a. 63) angesetzt werden. Die Katastrophe mit all ihren Folgen steht noch in frischem Andenken (13-22). Das Tagesereigniss ist das Aufhören des hasmonäischen Königthumes; daher ist die messianische Hoffnung Thema des Psalmes. In der That wurde durch Pompeius der Königstitel abgeschafft (s. bes. Ant. XX 10.) Es passt ferner, dass die vollständige Ausrottung der Hasmonäer erst von der Zukunft erwartet wird ($17_{8}$). Entscheidend ist der Umstand, dass der Ausdruck ἀλλότριος anderwärts ($17_{15}$ $2_{2}$) unzweideutig auf die Römer geht.

[4] Besonders auch die in c. 8 und 2 enthaltenen Details, dass die Landesfürsten dem Feinde Jerusalems Thore (nicht «die Pässe nach Jerusalem», wie Wellhausen) öffneten, dass hinterher doch die Tempelmauern beschossen werden mussten, weil Aristobul sich dorthin geflüchtet.

Nach innen beschweren sich die Psalmen über solche, welche das Heiligste an sich gerissen, da es kein rechtmässiger Erbe in Schutz nahm,[1] und seitdem die heiligen Altäre schänden[2] ($1_8$ $2_3$ $8_{13.\ 26}$). Sie entlarven die Weltmenschen, welche im Synedrium sitzen und grossen Eifer heucheln ($4_1$ ff.), auf verschmitzte Weise in die Familien sich einschleichen, wie die Schlange mit ihren Augen rings umher spähen ($4_{11}$) und durch freches Mienenspiel und geheime Verabredung die Weiber verführen ($4_4$ ff.). In dunkelm Versteck treiben sie ihr Wesen, und mit Lügenreden stören sie der Häuser Frieden ($8_9$ ff. $1_7$ $12_1$ ff.)[3] Eine erbärmliche Laxheit in den religiösen Principien ($4_{14}$ $9_7$ ff.) vervollständigt diese gewiss nicht schonende Schilderung des sadduccäischen Regierungsadels. Dies Gemälde sadduccäischer Sitten ist gerade nach der Seite, wo es über das Gleichartige der Grundschrift Henoch's hinausgeht — wir meinen das Einreissen der Wollustsünden und der geschlechtlichen Ausschweifungen — höchst charakteristisch für einen schon ganz zerrütteten, der Auflösung nahen Staatskörper wie das jüdische Gemeinwesen um die angegebene Zeit.[4]

---

[1] S. $8_{12}$ eine Anspielung auf die Art, wie die Hasmonäer in Besitz der Hohenpriesterwürde gelangten. Die Umdeutung Geigers (Der Psalter Salomo's 1871, p. 128) ist ebenso verfehlt wie unnütz. Die zweite Hälfte von v. 11 ist ironisch zu verstehen und nicht, wie Wellhausen annimmt, mit dem folgenden, sondern mit dem vorhergehenden zu verbinden.

[2] In dem Uebermass des Frevels von Seiten der eigenen Volksgenossen liegt vielleicht der Grund, dass die durch die Römer begangene Entweihung nicht mehr ($2_2$) betont wird.

[3] Dass in Ps. 4 wegen des steten Wechsels von Singular und Plural an ein einzelnes Individuum gedacht sei, ist nicht unwahrscheinlich. Ob es aber Alexander Jannäus, auf welchen nicht nur dieser Psalm, sondern auch $8_9$ f. passen würden, oder Aristobul II oder nicht vielmehr ein unbekannter Zeitgenosse des Verfassers, ein tonangebender Libertiner aus der Sippschaft der Sadducäer ist, lässt sich nicht entscheiden. Was man auf den Einzelnen beziehen möchte, erscheint zuletzt anderswo wieder ein verbreitetes Laster zu sein: s. $12_3$ (Häuser mit Zwist und giftigen Reden verwüsten), auch $1_7$ $8_9$ f.

[4] Die Ansteckung hat auch die Besseren ergriffen, Ps. 16.

Es bedarf keiner weiteren Begründung: der Psalter Salomo's fällt in die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, und die aus Psalm 2 gewonnenen Daten (63 und 48) mögen ungefähr die Grenzen bilden, innerhalb deren die 18 Lieder geschrieben wurden.

6.

Den drei Apokalypsen, an welche wir in unserer weiteren Rundschau über das Quellenmaterial herantreten müssen, der Assumptio Mosis und den Apokalypsen Esra's und Baruch's, ist eigenthümlich, dass sie die Erinnerung an ein Ereigniss der altisraelitischen Geschichte, nämlich an die Spaltung des Volkes in zehn und zwei Stämme, wachrufen. Besonders die Assumptio[1] hat in einem sonst sehr summarisch gehaltenen Ueberblick über die Geschichte des israelitischen Volkes gerade diesen Punkt auffallend stark betont. Die zwei Stämme heissen duae tribus sanctitatis, während von den zehn Stämmen gesagt wird, dass sie sich Reiche errichten werden nach ihren eigenen Satzungen (2₃—₅). Beim Exil angelangt, inscenirt der Verfasser ein merkwürdiges Zwiegespräch zwischen den zwei und den zehn Stämmen: die ersteren werfen den andern vor: «Ihr habt gesündigt und wir sind mit euch weggeführt worden.» Die zehn Stämme antworten weinend auf diese Beschuldigung: «Was haben wir euch gethan, ihr Brüder? Ist diese Heimsuchung nicht über das ganze Haus Israel gekommen?» (3₃—₈).[2] Ist von

---

[1] Wir citiren nach der kritischen Ausgabe von Charles, The Assumption of Moses, London 1897.

[2] Damit ist der Sinn der Stelle im Allgemeinen richtig wiedergegeben. Im Einzelnen freilich bleibt Mehreres zweifelhaft. Was meint der Verfasser damit, dass die zwei Stämme ducent se ut leaena in campis u. s. w.? Die Uebersetzung mit «sie werden sich zurückziehen» (Rönsch und nach ihm C. Clemen bei Kautzsch, Die Apokryphen) ist eine Geburt der Noth. Sehr gesucht scheint die Conjectur von Charles (l. c. p. 64 f.). Durch Rückübersetzung ins

der Heimkehr aus dem Exil die Rede, so macht der Schriftsteller sofort wieder den Unterschied zwischen den zwei Theilen des Volkes. Die zwei Stämme verharren in Treue, während von den zehn nur behauptet wird, dass sie in jenen Zeiten sich vermehrten.[1] Es ist dies rege Interesse an der Trennung des alten Israel von Seiten eines in so ganz anderen Verhältnissen lebenden Apokalyptikers so merkwürdig, dass man sich wundern muss, dass die gelehrte Forschung diesem Umstand fast keine Beachtung geschenkt hat.[2] Man wird um so mehr nach einer Erklärung verlangen, wenn man bedenkt, dass es bisher in der Apokalyptik nicht Brauch war, dies Moment der alten Volksgeschichte zu erwähnen, und dass es z. B. im Buche Henoch nicht einmal angedeutet wird, weder in der Wochenapokalypse noch in der eingehenden Hirtenvision.[3]

Wir hielten früher dafür, dass dies in den Apokalypsen jetzt neu auftauchende Motiv aus der Thatsache herzuleiten sei, dass ihre Verfasser schon das Eindringen der jungen christlichen Religion in die alte Theokratie mitansehen mussten, und dass sie in der alttestament-

---

Griechische kommt er auf ἀχθήσονται, was durch Verwechselung aus ἀχθέσονται = indignabuntur entstanden sein soll! Von hier aus ist aber auch der Vergleich ut liena nicht naheliegend. — Sollte das ducent se nicht einfach eine spätlateinische Wendung für se gerere sein und demnach heissen: «sie werden sich gebärden wie die Löwin» . . . . ?

[1] S. Ass. $4_{7-9}$. Am nächsten dürften hier Charles' (l. c. p. 70 f.) Conjecturen dem ursprünglichen Texte kommen. Unannehmbar ist die Uebersetzung von C. Clemen (p. 323), dass die zehn Stämme immer mehr zu Heiden werden. Trotz der Bevorzugung der zwei Stämme wird doch die Solidarität aller Stämme von dem Apokalyptiker aufrecht erhalten, s. $3_7$ f.

[2] Charles hebt wenigstens in seiner Introduction p. LIX die Thatsache selbst hervor: «from this time (die Trennung der Reiche) the writer carefully distinguishes between the two tribes and the ten». Aber er ist der Ursache dieser Erscheinung nicht nachgegangen.

[3] In Henoch $89_{51.\ 54}$ ist immer von dem ganzen Volke die Rede. «Darnach sah ich, dass sie alle . . . . abfielen . . . .» Aehnlich Henoch $93_8$.

lichen Erzählung von der Spaltung der Stämme eine typische Bezeichnung für das nun wieder entzweite Judenthum fanden. Dass gerade die zehn Stämme, welche in der Verbannung zurückblieben, als Symbol der jetzt sich geistig losreissenden Juden gebraucht wurden, schien auch insofern passend, als die Christianisirung gerade draussen in der jüdischen Diaspora in Folge der paulinischen Missionsreisen und Gemeindestiftungen am meisten fortschritt. Ausserdem aber fanden wir besonders in der Assumptio eine versteckte, aber durchgehende innere Polemik gegen die christliche Lehre: so vor allem in der grenzenlosen Verherrlichung des Vermittlers des alten Bundes, der genau mit denselben Prädikaten ausgeschmückt wird, welche die christliche Gemeinde für ihren Stifter in Anspruch nahm. Selbst zu der paulinischen Kreuzespredigt konnte ein Gegenstück gesehen werden in jener geheimnissvollen Figur des Taxo, den die Assumptio zugleich mit seinen sieben Söhnen freiwillig aus Pflichttreue und Gehorsam gegen Gott in den Tod gehen lässt.

Allein nach erneuter Prüfung des Textes vermögen wir die angegebene Hypothese nicht mehr aufrecht zu erhalten, und zwar aus doppeltem Grunde: Einmal sind die Anspielungen auf die Zeitgeschichte in c. 6 trotz der sonstigen Corruptheit des Textes doch so durchsichtig, dass die Behauptung berechtigt erscheint, die Assumptio sei bald nach dem Tode des Herodes abgefasst. Denn das letzte dem Schreiber bekannte Ereigniss ist der Kriegszug des Varus (4 v. Ch.). Von der Regierungszeit der Söhne des Herodes hingegen nimmt er (wohl nach der bekannten Beschleunigung des apokalyptischen Tempo für die Endzeit) an, dass sie kürzer (breviora tempora) ausfallen werde als diejenige ihres Vaters, was aber wenigstens für zwei derselben nicht stimmt. Vermuthlich hatten also die neuen

Regenten ihre Erbschaft erst vor Kurzem angetreten, als unser Apokalyptiker zur Feder griff.[1] Sodann lässt sich in der Geschichte des Judenthums, auch abgesehen von dem durch die Verkündigung des Evangeliums hervorgerufenen Schisma, ein Motiv ausfindig machen für die Betonung der Spaltung der Stämme. Freilich die Katastrophe vom Jahre 70, die sonst gewiss jedem Schriftsteller den Vergleich mit der Zerstörung durch Nebucadnezar und dem babylonischen Exil eingegeben hätte, kann es hier nicht sein. Denn nicht nur ist dieselbe für die Assumptio durch den in ihr bezeugten chronologischen Ansatz ausgeschlossen, sondern die Zerstörung des Tempels unter Titus wird auch mit keinem Worte berührt, obgleich die Geschicke desselben sonst angelegentlich verfolgt werden (1 17 2 3. 4. 8 3 2) und auch seine theilweise stattgefundene Verbrennung zur Zeit des Varus nicht übergangen wird (6 9). Noch significanter wird dies Schweigen, sobald man erwägt, welch endlosen und schmerzlichen Nachhall dies Unglück vom Jahre 70 in den Esra- und Baruchapokalypsen zurückgelassen hat. Endlich aber fällt ja in der Assumptio der Ton auf den Unterschied zwischen den zwei und den zehn Stämmen, dem kleinen Kern und der Masse, und auf ihre beiderseitigen Schicksale, nicht auf die Verbannung und den Ruin als solchen. Es bleibt darum nur das Eine übrig: Unser Apokalyptiker hat das alte Motiv der Trennung der Stämme aufgegriffen mit Bezug auf den schmerzlichen Gegensatz zwischen den ernsten, gottesfürchtigen und den lauen, ethnicirten Juden seiner Zeit, ein Gegensatz, der sich zwar schon seit den Tagen der Maccabäer geltend macht, der aber seit der Invasion der Römer[2] und dem herodianischen Regiment

---

[1] Diese Argumente sind mit Recht von Schürer,[3] III p. 218, energisch geltend gemacht worden.
[2] Man vergleiche die Psalmen Salomo's.

sich noch viel schärfer gestaltet hatte. Nach den langjährigen verderblichen Einwirkungen von oben und von draussen, durch welche sich die Meisten und selbst solche, die sich Pharisäer nannten, anstecken liessen, werden sich die Getreuen, die wie unser Apokalyptiker, dem weltlichen Treiben ganz fernblieben, in der That vorgekommen sein wie ein kleines Häuflein, wie die «duae tribus sanctitatis», während die Vielen, wie ehedem die zehn Stämme, ihre eigenen Wege gingen. [1]

Wie sich aus dem Gesagten ergibt, müssen wir den Verfasser der Assumptio zu den Stillen im Lande rechnen, die keinen anderen Ehrgeiz hatten, als sich von der Welt unbefleckt zu erhalten und Gottes Gebote zu erfüllen. Dem grossen Abfall gegenüber legt er doppeltes Gewicht auf das allein im Gesetze verbürgte Heil. Daher die ungewöhnliche Potenzirung der Persönlichkeit des alttestamentlichen Gesetzgebers [2] und die Beschreibung der ganzen israelitischen und jüdischen Geschichte nach ihrem Verhältniss zum Gesetz. Und nicht in symbolischer Einkleidung, wie Daniel, Henoch und Andere thun, wird das historische Gemälde entrollt, sondern unverhüllten Aufschluss gibt Moses über die Zukunft, damit seine Warnungen um so eindringlicher seien und Niemand an der Stabilität seines Testamentes zweifeln könne (s. bes. $4_2$ $10_{15}$ $12_{13}$). Entgegen der Hinneigung zu ausländischem Wesen und dem Zerfliessen aller Grenzen vertritt der Apokalyptiker einen kräftigen Particularismus. «Von

---

[1] Die Endzeit seit den Maccabäern, also auch die Geschichte seiner eigenen Tage steht für den Verfasser unter dem Merkzeichen: Et ipsi (die Juden selbst) dividentur ad veritatem ($5_2$).

[2] Ewald, Gesch. d. Volk. Isr. V p. 75: «So hoch steht unserem Verfasser Moses, dass er ihn oder bestimmter seine letzten Lebenstage geradezu zu der erhabenen Mitte aller Vergangenheit, ja aller Zeiten der Weltgeschichte bis zur messianischen Vollendung hin macht.» Sind nämlich bis zum messianischen Zeitalter 5000 Jahre, so steht Moses gerade in der Mitte (das Jahr 2500, cf. $1_2$).

Anbeginn bis zum Ende der Welt» hat Gott die Heiden und Juden vorher bestimmt, nämlich in ihrer gegenseitigen Stellung.[1] Den Erdkreis hat der Allmächtige doch nur seines Volkes wegen geschaffen ($1_{12}$ f. $12_{12}$). Diese ermahnenden und warnenden Töne sind dem Verfasser so wichtig, dass die eigentlich messianische Schilderung im Verhältniss dazu etwas kurz ausfällt.

Dass der so gestimmte Apokalyptiker von einem besonders heftigen Groll gegen die herrschenden, das Exempel der Sittenlosigkeit gebenden Klassen erfüllt sein musste, leuchtet ein. Von diesen unerfreulichen Zeitgenossen (homines pestilentiosi et impii) entwirft er in c. 7 ein recht schwarzes Bild. Vielleicht sind nicht lauter Pharisäer gemeint, aber auf das, was geschichtlich von diesen feststeht, passen mehrere Züge seiner Darstellung trefflich. Dem einfältigen, aufrichtigen Manne, welcher der Schreiber der Assumptio war, scheinen Einige seiner pharisäischen Volksgenossen besonders wegen ihrer Heuchelei und ihrer zweideutigen Haltung (homines dolosi, ficti in omnibus suis, fallaces, celantes se ne possent cognosci) in hohem Grade zuwider gewesen zu sein. Darum muss aber seine Schrift nicht vom Christenthum beeinflusst sein. Es braucht doch nicht erst Jesus dieses Erzlaster des Pharisäismus entdeckt zu haben, wenn er es auch tiefer durchschaute als die Anderen. Auch schon der Täufer Johannes hatte sie dieser Untugend halber an den Pranger gestellt.[2] Unser Verfasser lässt sich nicht

---

[1] S. $12_4$ f. Die Stelle ist nicht als ein Zugeständniss an den christlichen Universalismus anzusehen; von dem absoluten Willen Gottes, von seiner unumschränkten Schöpfermacht (auch $12_9$) aus, nicht von religiös sittlichem Standpunkt wird das Verhältniss der Völker beurtheilt.

[2] Die Schilderung in c. 7 bietet soviel Verwandtes mit den Evangelien, dass auch die gleichen Bestrebungen, also die pharisäischen, darin gefunden werden müssen. Das Bedenken, das etwa die Formel *ab oriente usque ad occidentem* ($7_7$) mit Bezug auf die

durch die Scheinheiligkeit und die levitische Reinheitssucht der Heuchler blenden, wenn sie ausrufen: «noli tangere, ne inquines me . . .» (7 10). Er ist zwar ein Mann des Gesetzes, aber er nimmt es ernst und achtet auf den Kern. Will man ihn und den Kreis der ihm Gleichgesinnten mit einer bestimmten Gruppe identifiziren, so dürfte man sie am besten in Zusammenhang bringen mit den seit der maccabäischen Erhebung bekannten Chasidäern, welche die weitere Entwickelung des Hasmonäerstaates immer mehr vom öffentlichen Leben zurückdrängte. Politisches Treiben, weltliche Pläne liegen unserm Apokalyptiker fern. Er ist kein Zelote; die Zeloten hatten anderes zu verrichten als Apokalypsen zu schreiben. Er ist ein messianischer Pietist,[1] dessen Blick nur an dem Nächstliegenden, an dem Verhalten seiner eigenen Landsleute haftete.

Was die Frommen seit der maccabäischen Verfolgung immer mehr kennen lernten und üben mussten, nämlich das gottergebene Dulden und Leiden, dem scheinen sie allmählich einen inneren Sinn, eine positive Seite abgewonnen zu haben. Für unseren Apokalyptiker (und er stand nicht allein, in den Psalmen vernimmt man verwandte Klänge) ist Leiden und Sterben wie das Siegel auf einen gottwohlgefälligen Wandel, die Bewährung des

---

Pharisäer wachrufen könnte, erledigt sich leicht, wenn man darin eine Redensart = von Morgens bis Abends, früh und spät, erblickt. cf. Charles, l. c. p. 79. Andererseits wird der Apokalyptiker nebenbei auch sadducäische Häupter gemeint haben, zu welcher Annahme besonders der Vergleich mit den in den Psalmen Salomos gegen diese Partei erhobenen Beschuldigungen geneigt macht. Ausserdem muss ja auch 5 5 auf dieselbe bezogen werden.

[1] Diese Bezeichnung ist umfassender und scheint uns passender als Quietist, so Charles, l. c. p. LIV: a pharisaic Quietist. Wir können auch nicht einsehen, warum der Apokalyptiker den Pharisäern zugezählt werden soll. Es ist charakteristisch genug, wenn Charles hinzufügen muss: «he was a Pharisee of a fast-disappearing type.» Vielleicht schwindet der Pharisäer überhaupt noch.

Gläubigen, der Beweis der Sieghaftigkeit Gottes über die Welt. Schon von Moses rühmt er die lange Leidensschule in Aegypten, im rothen Meere, in der Wüste 40 Jahre hindurch ($3_{11}$). Noch deutlicher hat er aber für die letzte drangsalvolle Zeit den Getreuen ein Vorbild gezeichnet in dem im Aufblick auf Gott mit seinen sieben Söhnen freiwillig in den Tod gehenden Leviten (9). Dieser Levite, dessen Name T a x o noch keine genügende Aufklärung erfahren hat,[1] scheint nach dem älteren Modell von der heldenmüthigen Maccabäerin, die mit ihren sieben Söhnen den Tod erleidet (2. Macc. 7), concipirt, und ein weiteres männliches Seitenstück dazu bietet das vorangehende Kap. (2. Macc. 6) in dem Märtyrerthum des Eleazar.[2]

Die Assumptio Mosis enthält demnach nichts, was sich mit einer Abfassung kurz vor Beginn der christlichen Aera nicht vereinigen liesse. Was früher die Forschung öfters behaupten zu können glaubte, nämlich eine Entstehung unserer Schrift in den bewegten Zeiten des jüdischen Aufstandes unter Hadrian (137-138), das kann vielleicht mit der Schilderung der letzten Verfolgung in Ass. 8 und den geschichtlichen Parallelen hiefür in der hadrianischen Zeit belegt werden, wird aber gegen die unmiss-

---

[1] An Hypothesen aller Art hat es nicht gefehlt. Unter den Neueren denkt C l e m e n wieder an τάξων = der Ordner. So schon C o l a n i (Rev. d. Théol. 1868, p. 90 f.). Inhaltlich ist diese Conjectur gleich derjenigen von C a r r i è r e (Rev. de théologie 1868, p. 64 ff), der durch Rückübersetzung ins Hebräische den Sinn herausbrachte: «un homme qui promulguera une ordonnance». Schwerlich eine dem Geiste der Apokalyptik entsprechende Betrachtung. Das Gleiche dürfte von der auf eine samaritanische Moses-Legende gestützten Annahme von Charles (l. c. p. 36) gelten, wonach Taxo d e r E i f e r e r bedeuten würde.

[2] Dieser weitgehende Einfluss der maccabäischen Legende hat bei der Beliebtheit, deren sie sich unter Juden und Christen erfreute, nichts Auffälliges. Die Composition von Assumptio IX nach literarischen Reminiscenzen wird durch den Vergleich mit 2. Macc. $7_{2.\ 14.\ 17.\ 19.\ 34}$ f. fragelos. Zur Flucht der Getreuen in die Höhlen, auf's Feld (Assumptio $9_6$) s. 1. Macc. $2_{29-32}$ 2. Macc. $6_{11}$ Apok. Bar. $21_1$ Ap. Esra $12_{51}$ vergl. Jes. $32_{14.\ 15}$.

verständlichen Andeutungen in cap. 6 nicht aufkommen, und leidet auch daran, dass die Nichterwähnung der Tempelzerstörung vom Jahre 70 unerklärt bleibt.[1]

7.

Wenn die Assumptio ein untrügliches Kennzeichen, dass der Fall Jerusalem's schon erfolgt sei, nicht enthalten konnte, weil sie früher geschrieben wurde, so tragen hingegen die beiden späteren, nach Form und Inhalt so nah verwandten[2] Apokalypsen des Esra und des

---

[1] Zu den Vertretern der hadrianischen Hypothese gehören u. a. Volkmar und Colani. Dieser hat den Taxo in R. Jehuda ben Baba, jener in R. Akiba wiedergefunden. Rabbi Akiba hat allerdings als Märtyrer seine Seele ausgehaucht. Wie wäre aber unser Apokalyptiker dazu gekommen, gerade auf diesen waffenlustigen Aufwiegler zum verderblichen Kampfe eine solche Stimmung gelassener Gottergebenheit zu übertragen, wie sie in der «Verordnung» des Taxo zu Tage tritt? Die Apokalyptiker haben überhaupt weder den heiligen Krieg gepredigt, noch auf eine menschliche Schilderhebung gehofft. Viel eher hätte unser Schriftsteller mit dem Gegner des Akiba, mit dem friedlich gesinnten R. Josua, gemeinsame Sache gemacht. Und wie kommt es, dass in dieser detaillirten Besprechung der hadrianischen Verfolgung des Hauptthelden Bar Kochba mit keinem Worte gedacht wird? Dass er fiel, trifft ja doch in gleichem Masse R. Akiba, der ihn zum Messias ausgerufen hatte. Noch anderes zeigt, dass Akiba kein Geistesverwandter unseres Verfassers gewesen: während dieser, wie gezeigt, eine Rückkehr der zehn Stämme hoffte, bezweifelte sie jener (Sanh. X 3). — Nach Rosenthal (Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akiba's 1885) hätte ein Amhaarez, d. h. einer aus dem Landvolke, unsere Apokalypse gegen die Schriftgelehrten zu Jabne bald nach der Zerstörung des Tempels zur Verurtheilung ihrer Fahnenflucht verfasst. — Gegen das zweite Jahrhundert als Abfassungszeit könnten noch, obgleich mit nur geringer Beweiskraft, geltend gemacht werden die Annahme eines aramäischen Grundtextes der Assumptio, und dass der Brief des Judas, wenn man ihn ebenfalls ins zweite Jahrhundert verlegt, einer so jungen Schrift Beweisstellen entlehnt hätte! — Für das Bild des Adlers ($10_8$) braucht man keine Entlehnung aus IV. Esra zu statuiren. Der römische Drache der Psalmen Salomo's ($2_{29}$) ist dem Adler nicht ganz fremd; cf. Dan. $7_4$ ff. Bell. Jud. I. $33_2$. — Die Häupter im Plural waren verständlich von den Hörnern Daniel's aus; wäre die Uebersetzung nicht so sklavisch, das gewöhnlich im Plural gebrauchte cervices könnte einen griechischen Singular vertreten.

[2] Der Verwandtschaftsgrad lässt sich an dem von Charles (The Apocalypse of Baruch 1896) aufgestellten Index (p. 170, 171) wahrnehmen.

Baruch ein solches unverkennbar an der Stirn geschrieben. Es genügt, auf Stellen wie Ap. Bar. $32_{35}$ Ap. Es. $10_{21-23}$ (cf. $4_{23}$ $14_{21}$ Ap. Bar. $77_{13}$ $85_3$) hinzuweisen. Dass darin die Eroberung durch Titus gemeint ist, darüber kann nach der ausdrücklichen Erwähnung einer doppelten Zerstörung der Stadt in der Apokalypse Baruchs kein Zweifel bestehen: «Nach kurzer Zeit wird der Bau von Zion erschüttert werden, um wieder aufgebaut zu werden. Aber dieser Bau wird nicht andauern, sondern wird wieder nach einiger Zeit umgestossen werden und (Zion) wird eine Zeit lang verwüstet daliegen» ($32_{2.\,3}$).[1] Den wahren Sachverhalt verräth auch Ap. Bar. $39_3$ wo der Verfasser, aus seiner Rolle fallend, die chaldäische Eroberung in graue Vorzeit (olim) verlegt. Demnach kann das vierte Reich, dessen Herrschaft drückender und schlimmer ist, als alle die ihm vorhergegangen (Ap. Bar. $39_5$), nur das römische sein.[2]

Den Ausgangspunkt für jede präcisere Zeitangabe muss also das römische Vernichtungswerk vom Jahre 70 bilden. Daher sind alle Erklärungsversuche der Adlervision mit den zwölf Schwingen (Ap. Es. $12_1$ ff.), welche jenseits des angegebenen Datums stehen bleiben, im voraus

---

[1] Der ganze Passus ($32_{2-4}$) wird von Kabisch (Jahrb. f. p. Th. 1892) und von Charles (l. c. p. 58 f.) als ein redactioneller Einschub ausgegeben. Worauf aber sollen sich duabus tribulationibus (6) beziehen, wenn die betreffenden Verse ausgeschaltet werden? Die von Charles gerühmte Verknüpfung von 7 und 5 ist doch sehr fraglich: wenigstens das hoc omne super malo in 5 wird erst durch 2-4 recht erklärlich.

[2] Das Bild des Waldes (Ap. Bar. 35) wird auch sonst auf Rom angewandt, s. Schabb. 56b, Sanh. 21b: Als Salomo sich mit Pharao's Tochter vermählte, stieg Gabriel in's Meer hinab, pflanzte ein Rohr, und als sich Schlamm darum gelagert, wuchs ein Wald daraus hervor, auf welchem Rom erbaut wurde. — Die Bezeichnung Rom's mit Esau (Ap. Es. $6_9$) ist ebenfalls durch die Rabbinen verbürgt. Dazu stimmen die Vorwürfe, welche dem Adler, dem vierten Thiere, gemacht werden, unter anderen, dass er die Mauern derer, die ihm kein Leid gethan, umgeworfen (Ap. Es. $11_{39-42}$).

verfehlt.[1] Man müsste denn schon annehmen, dass ältere Quellenstücke in diese Apokalypse einverleibt worden sind, oder dass sie überhaupt nur, ähnlich wie das Buch Henoch und andere, ein Sammelwerk von Schriftstücken verschiedenen Ursprungs und Alters ist.[2]

Dahingehende Versuche sind in den jüngst vergangenen Jahren von mehreren Gelehrten gemacht worden und zwar sowohl mit Bezug auf die Esra- als die Baruchapokalypse. Man hat in beiden Büchern drei bis vier und noch mehr verschiedene Bestandtheile entdeckt, von welchen die einen der vorchristlichen Zeit angehören, die anderen erst nach dem Jahre 70 (p. Ch.) verfasst sein sollen, wozu noch die Arbeit der letzten im zweiten christlichen Jahrhundert thätigen Redactoren käme.[3] Es sind Unebenheiten in den Vorstellungen und der Sprache,

---

[1] Gegen die Ansicht Lücke's, der sich für die Zeit Cäsar's ausgesprochen (Einltg. in die Offenbrg. Joh., 2. Aufl.), sowie gegen diejenige Hilgenfeld's, der bei Octavian stehen bleibt (Z. w. Th. 1867. p. 285; cf. 1888), dürfte auch daran erinnert werden, dass das Herrschen des Adlers als ein schon lange (tot temporibus Ap. Es. $11_{40}$) anhaltendes bezeichnet wird. Ebenso die Apokalypse Baruch's $39_5$: tempora multa. — Aehnlichkeiten zwischen den Jubiläen und dem vierten Buche Esra (s. Rönsch, l. c. p. 412 ff.) zeugen nicht für schriftstellerische Abhängigkeit, am allerwenigsten für die Priorität Esra's. Als wenn IV Es. $6_{20}$ z. B. nicht hinlänglich aus Daniel zu verstehen wäre?

[2] Einen anderen Ausweg (nicht die visio selbst, sondern die Deutung derselben sei von christlicher Hand im dritten Jahrhundert interpolirt) s. bei Dillmann, Berichte der Akad. der Wissensch. Berlin 1888. — Für Gutschmid ist die Esraapokalypse noch vorchristlich, die Adlervision eine Interpolation aus dem dritten nachchristlichen Jahrhundert.

[3] Den Anfang zu dieser Auflösung der beiden Apokalypsen in einzelne Theile hat Kabisch, Das vierte Buch Esra, 1889 gemacht. Ausser der Adlerapokalypse 90 n. Ch. und zwei kleineren Bruchstücken seien hauptsächlich zwei Schriften, eine Salathielapokalypse aus dem Jahre 100 n. Ch. und eine im Jahre 30 v. Ch. verfasste Esraapokalypse in unserem vierten Esrabuch zu einem Grossen und Ganzen verarbeitet worden. Ueber die Baruchquellen hat er sich geäussert Jahrb. f. prot. Theol. 1892. — Eine literarische Analyse beider Bücher versuchte dann De Faye, Les apocalypses juives, 1892 und Charles, Baruch 1896. — Gegen diese weitgehenden Theilungshypothesen richtet Clemen in seinem Aufsatz Jahrb. f. pr. Theol. 1898 p. 211 f. meist recht zutreffende Bemerkungen.

aus welchen die Berechtigung zu solcher Secirungsarbeit gefolgert wird.[1] Aber der apokalyptische Stil sowie das Denken der apokalyptischen Schriftsteller ist kritischerseits mit grosser Vorsicht zu behandeln, denn es kommt denselben weniger auf Logik und klare Gedankenverbindung als auf den Effekt und den einzelnen Ausdruck an. Wenn man weiter und hauptsächlich aus den abweichenden theologischen messianischen Anschauungen argumentirt, so muss demgegenüber betont werden, dass sehr oft die contrastirenden Züge keine Neuschöpfungen der Apokalyptiker sind, sondern von denselben aus der Tradition übernommen wurden.[2] Bei ererbten Betrachtungsweisen und Formulirungen, an die er von Jugend auf gewohnt ist, merkt auch der Gebildete oft kaum das Unharmonische, wenn es ihm nicht sogar ganz unbewusst bleibt.

Ausserdem muss der starke traditionelle Einschlag in der Apokalyptik davon abhalten, die einzelnen Züge alsobald auf die Zeitgeschichte der Schreiber deuten zu wollen, wodurch man leicht auf eine falsche Spur gerät und zu unverbürgten chronologischen Ansätzen für die betreffenden Stellen verleitet wird. Einen Beweis hierfür liefere Folgendes. Aus dem Satze: regnabit quem non sperant, Ap. Es. 56 hat die quellenscheidende Kritik, was an und für sich nicht undenkbar wäre, die unerwartete Thronbesteigung Octavian's herausgelesen und darin ein Argument neben anderen für die Annahme einer älteren in unsere heutige einverleibten Esraapokalypse erblickt.

---

[1] S. Charles p. LXVII: The work is very unequal. Kabisch redet von einer bunten Welt von Gedanken, die in IV Esra vereinigt sei.

[2] Das ist allerdings Kabisch selbst nicht entgangen. Aber die Thatsache hat eine viel grössere Tragweite, als er anzunehmen scheint. Für das Detail müssen wir (da es sich bei diesen Zerlegungsversuchen zumeist um die theolog. Anschauungen handelt) auf unsere Ausführungen über den gemischten apokalyptischen Typus in Kap. III verweisen.

Betrachtet man aber die angegebene Stelle in dem an hergebrachtem Material so reichen Zusammenhang, so erhellt, dass dieser Zug gar nicht besonders zeitgeschichtlich gedeutet werden darf. Er steht mitten in einer Aufzählung solcher Punkte, welche nur das Eine besagen, dass in der Endzeit Alles eine unerwartete Wendung nehmen wird, und das gilt nach allgemein apokalyptischer Anschauung auch von der öffentlichen Ordnung und von dem Leben im Staate. Der «unerwartete Herrscher» ist nichts anderes als der zuletzt auftauchende Widersacher des Messias. Ebenso dürfte ein weiteres Exempel in demselben Zusammenhange (57): «et mare Sodomiticum pisces rejiciet, et dabit vocem noctu» zu erklären sein ohne den Recurs auf ein geschichtlich bestimmbares Erdbeben und besonders auffällige Erscheinungen am Sodommeer. Ob die specielle Erwähnung dieses Meeres auch nur zu dem Schluss berechtigt, dass der Verfasser in der Nähe geweilt oder geschrieben hat, bleibt zweifelhaft.[1]

---

[1] Im Uebrigen ist zu bemerken, dass auch in der vermeintlich älteren Esraapokalypse Kabisch's unverkennbare Anspielungen auf den Fall Jerusalem's vorkommen; s. $6_{19}$. Vor der bequemen Auskunft eines redactionellen Einschubs (Kabisch, l. c. p. 152) muss die Erwägung abhalten, dass die Worte «*quando suppleta fuerit humilitas Sion*» nicht sowohl von «einer Vervollständigung der Erniedrigung» im Sinne einer noch grösseren Vernichtung zu verstehen sind (solches hätte selbst der Schlussredactor nicht interpolirt), sondern nach der durchgehenden Anschauung, dass das Mass der Zeit voll werden muss, von der zeitlichen Dauer der Erniedrigung. — Wenn Kabisch eine Verschiedenheit in der Stellung der Apokalypse Esra zu Rom als Grund der Quellenscheidung angibt, so ist dagegen zu bemerken, dass auch sonst ein und derselbe Schriftsteller (z. B. Ps. Sal. $2_{8}$ und $2_{25}$ f.) das Gericht Gottes über Israel als ein gerechtes hinstellt und insofern heidenfreundlich erscheint und doch zugleich Vernichtung auf das Haupt der übermüthigen Feinde heraufbeschwören möchte. — Gewisse Bedenken erledigen sich auch durch eine berichtigte Uebersetzung des syrischen Textes, wie Clemen gezeigt hat. Vergl. auch Ryssel, bei Kautzsch, Pseudepigr. p. 409. — Gegen de Faye ist besonders geltend zu machen, dass er das Judenthum zu sehr als eine starre Grösse behandelt, der keinerlei Fortschritt zuzutrauen ist.

Wenn somit das Recht der Quellenscheidung nicht genügend erhärtet werden kann, die beiden Bücher vielmehr als Ganzes im Hinblick auf die Zerstörung der heiligen Stadt geschrieben wurden, so wird allerdings die Adlervision in IV. Esra (c. 11) mit der römischen Kaisergeschichte zu schaffen haben. Denn die Zahlen und viele Züge der Schilderung sind hier so präcis, die Vision überhaupt so specieller Art, dass die Annahme einer blossen Reproduction älteren eschatologischen Materials in diesem Falle nicht ausreichen würde. Freilich hat es nun keinem Forscher gelingen wollen, dies Gesicht Esra's in seinen Einzelheiten ohne Fehl und Gewalt in der Zeit der römischen Kaiser unterzubringen.[1] Indessen kann Mehreres mit gewisser Wahrscheinlichkeit gedeutet werden: so der zweite, lang regierende Flügel auf Augustus,[2] die drei Häupter auf die drei letzten vom Verfasser erlebten Herrscher. Dabei stehen sämtliche Kaiser von Vespasian bis auf Trajan zur Auswahl. Dass man sich gerade auf die drei Flavier beschränken müsse, wäre nur dann erforderlich, wenn alle Züge des Traumbildes stimmten. Man darf sich nicht beeinflussen lassen durch unsere geschichtliche Betrachtung, für welche diese drei Kaiser wegen ihrer Verwandtschaft zusammengehören. Denn daran lag der jüdischen Apokalyptik nichts, oder vielmehr, ihr sind diese heidnischen Fürsten alle gleich verwandt und gleich gottlos.

Auf die Nachfolger Trajan's aber sollte am allerwenigsten reflectirt werden, da die in dem apokalyptischen Schwesternpaar vorherrschende Stimmung durchaus verbietet, mehr als ein Menschenalter über die Zerstörung der jüdischen Hauptstadt hinabzugehen. Aus der zu-

---

[1] Cf. Schürer,[3] III p. 239 ff.
[2] Schürer,[3] III p. 240.

sammenhängenden Lectüre gewinnt man die volle Ueberzeugung, dass beide Schriftsteller Augenzeugen, zum mindesten Zeitgenossen des furchtbaren Ereignisses gewesen sind. Sie haben einen unvergesslichen Eindruck empfangen: «Ach! warum ist mir der Mutterleib nicht geworden zum Grabe, dass ich nicht sehen musste Jakob's Drangsal und das Elend des Geschlechtes Israël?» (Ap. Es. $5_{35}$). Ebenso Pseudo-Baruch $10_{6\,ff.\,35}$. Zu diesen Aeusserungen «des unendlichen Schmerzes, der masslosen Trauer» (Ap. Bar. $11_2$), über die Verwüstung Zions und den völligen Triumph Babels, kommt noch das tiefe Gefühl der Verdorbenheit und der Vergänglichkeit alles Irdischen, das heftige, unablässige Drängen nach dem Ende der Zeiten, das Schmachten nach dem Anbruch der neuen Welt. Beide Schriften wären fast ganz zu citiren: Sie haben nur den Sinn, das unerhörte Geschick von theokratischem Standpunkte aus begreiflich zu machen und durch den Ausblick in eine hellere Zukunft zu lindern.

Es ist schwer zu sagen, welche von den zwei Apokalypsen zuerst geschrieben wurde. Die Kritik hat sich vergeblich nach sicheren Handhaben umgesehen.[1] Es scheint, als sei Pseudo-Esra am meisten von dem schweren Schicksalsschlag betroffen. Immer wieder hebt sein Staunen über die endlose Saat des Bösen an und hascht er begierig nach Allegorieen, die das Ge-

[1] Die Aussprüche über die Erbsünde entscheiden nichts, cf. Schürer, [3] III p. 228. Andere secundäre Punkte s. Langen, De apocalypsi Baruch, 1867 p. 6 ff., Rönsch, l. c. p. 412. Die Behemoth- und die Leviathansage ist von beiden Apokalyptikern aus alter Tradition übernommen. Von einer weiteren Ausführung der Sage in Baruch ist nicht zu reden: in «quibus vis et quando vis» (Ap. Es. $6_{52}$) liegt bestimmt eine Beziehung auf die Messiaszeit. — Wellhausen hat aus der Schilderung Ap. Bar. $48_{34}$ ff. in der er schwerlich mit Recht zeitgeschichtliche Anhaltspunkte vermutete, auf die Priorität dieses Werkes geschlossen (Skizz. VI, p. 248). — Umgekehrt hat sich Gunkel (bei Kautzsch, p. 351) auf Grund des Stiles für IV. Esra ausgesprochen.

heimniss dem Verstande näher rücken sollen.[1] Von der allgemeinen Verderbniss sucht er sein Angesicht wegzuwenden, und sein Herz kommt nur in der nahen Aussicht auf die göttliche Vergeltung zur Ruhe. Auch dem andern Apokalyptiker ist die Frage nach dem Bösen eine brennende, aber das Dogma der menschlichen Sündhaftigkeit dient ihm mehr dazu, die erlittene Schmach zu rechtfertigen.[2] Wie die zwei Gesichter des Januskopfes, so blicken diese apokalyptischen Doppelgänger, der eine (Baruch) zurück auf den Schreckenstag der Zerstörung Jerusalems, der andere (Esra) hingegen vorwärts auf den bevorstehenden Gerichtstag über die Welt. Man wird sich des Eindrucks nicht erwehren können, dass bei letzterem die Spannung die stärkste ist. Doch ist auf solche Indicien nicht zu bauen. Das Alles kann auch bei den beiden Männern bloss Sache des Temperaments, der geistigen Anlage sein. Dürfte vielleicht aber daran erinnert werden, dass der Name Esra der gewichtigere, in der Geschichte des Volkes der höherstehende war, und dass ein Schriftsteller, nachdem die Namen Moses, Henoch, Daniel schon Verwendung gefunden hatten, zuerst auf Esra verfallen sein wird?[3] In dem palästinensischen alttestamentlichen Kanon,

---

[1] S. die oft wiederkehrenden Ausdrücke: capere, intelligere, investigare, apprehendere. . . . Die grösste Pein ist die Verstandespein, Ap. Es. $7_{62}$ f. — Dass IV. Esra der geistig höherstehende und insofern auch der originalere ist, darin dürfte man Gunkel zustimmen. Wenn er aber bei Baruch Mangel an Ordnung und Confusion aufzeigt und daraus Posteriorität nachweisen will, so könnte man dementgegen mit Schürer die Esraapokalypse gereifter und abgeklärter finden, was hinwiederum auf spätere Abfassung schliessen lässt.

[2] Ap. Bar. $77_{8-10}$; cf. $44_{6-7}$; $84_{2-6}$. — Die legendenhafte Ausschmückung der Eroberung Jerusalems bei Pseudo-Baruch (c. 6. 7. 8) zeigt, dass der Verfasser dieselbe in weiter Perspektive betrachtet. Vergl. auch $35_4$ (olim). — Voraussetzung der Frage c. 26, sowie der Versicherungen $12_{2-4}$ ist, dass das Elend anfängt zu dauern, dass der Sonne Strahlen schon lange versengen.

[3] Wie angesehen der Name war, zeigt auch der apokryphische griechische Esra, der vielleicht nicht lange vor unserer Apokalypse

in welchem die Reihenfolge der Bücher sich nach ihrer Autorität richtete, stand das Esrabuch direkt hinter Daniel, während die Schrift des Baruch den Apokryphen zugewiesen wurde. [1] Darum wird das Pseudonym Baruch erst nach demjenigen Esra's hervorgeholt worden sein.

Sollte für die beiden Bücher noch eine genauere Datirung erwünscht sein, so scheint uns für IV. Esra, gemäss seiner Angabe am Eingang der Schrift, dass er im 30. Jahre nach der Zerstörung der Stadt seine Gesichte hatte, der Anfang der Regierung Trajan's die passende Zeit. [2] Pseudo-Baruch hätte dann gegen Schluss seiner Regierung geschrieben, und zwar noch vor den ihm unbekannten jüdischen Wirren, welche zwei Jahre vor dem Tode des Kaisers in Aegypten und Cyrene ausbrachen. [3] Obschon beide Apokalypsen ihren schriftgelehrten [4] Ursprung nicht verleugnen, so sind sie doch

---

verfasst wurde. S. Schürer III p. 326 f. — Wellhausen schliesst umgekehrt, dass das Pseudonym Baruch zuerst als Verfasser einer auf die Zerstörung Jerusalem's bezüglichen Apokalypse gewählt werden musste, weil der geschichtliche Baruch diese Zerstörung wirklich erlebte, während Esra's Wirksamkeit erst anderthalb Jahrhunderte später fällt. Man sollte aber solche historische Argumente nicht verwerthen, da doch der Apokalyptiker sie selbst dadurch zu Schanden macht, dass er seinen Esra schon 30 Jahre nach dem Untergang der Stadt schreiben lässt. Er denkt ihn also als Zeitgenossen der grossen Begebenheit. Der Apokalyptiker und seine Zeit können also nicht so räsonnirt haben, wie W. annimmt. Hingegen liegt es im Geiste des Judenthums, dass es zwischen den grossen und mindergrossen Helden der Vergangenheit unterschied.

[1] Mit dem hebräischen Kanon war Pseudo-Esra vertraut, wenn Wellhausen's (Skizze VI, p. 234 ff) gut fundirte Hypothese von einem hebräischen Original der Apokalypse im Recht ist. Vergl. auch Gunkel bei Kautzsch p. 333.

[2] Sowohl $3_1$ als $3_9$ geben die Zahl 30 an. Warum dies nur eine «ungefähre» (so Gunkel) Bestimmung sein soll, ist nicht einzusehen, da der Verfasser ebensogut 25 oder 26 sagen konnte. Dass Anschluss an Hes. $1_1$ vorliege, wäre nur dann glaublich, wenn IV. Esra viel Beziehungen zu diesem Propheten hätte.

[3] S. Rosenthal l. c. p. 89 f. Nach dem sogenannten Polemos des Quietus unter Trajan verordneten die Rabbinen, die Verlobten sollten sich des Kranzschmuckes enthalten, Sota IX 13 cf. Ap. Bar. $10_{13}$.

[4] IV. Es. $14_{50}$; cf. $12_{42}$ $13_{54.55}$ $14_{42-50}$; Ap. Bar. $38_4$ $46_{1-4}$.

von dem casuistischen Geiste frei, der in den bald nach dem Falle Jerusalems zu Jabne, Lydda und allerwärts gegründeten Rabbinenschulen sich regte. Sie sind das Werk solcher, denen das Herz noch höher schlug und die Welt nicht in den halachischen Regeln aufging.[1]

## 8.

Viel messianisches, eschatologisches Quellenmaterial ist in dem *Talmud* und den *Midraschen* aufgespeichert. So wenig man den Werth dieses zum grossen Theil todten Stoffes überschätzen darf, ebensowenig geht es heutzutage an, denselben einfach zu ignoriren, angesichts der Anstrengungen neuerer Gelehrten, dieses so lange fast brach gelegene Feld fleissiger zu durchforschen und besonders der neutestamentlichen Geschichtswissenschaft zugänglicher zu machen. Es ist richtig, dass der Talmud «als Quelle für die geschichtlichen Zustände des vortalmudischen Judenthums nur sekundäre Bedeutung» beanspruchen kann; allein es steht etwas anders in Hinsicht seines Ideengehaltes, und dieser letztere kann in vereinzelten Fällen indirekt zur Aufhellung geschichtlicher Probleme beitragen. Religiöse Vorstellungen haben ein

---

[1] Einzelne Gesetzeslehrer und gerade die Schulhäupter wie R. Jochanan b. Zakkaï und Gamaliel II (*Derenbourg*, Essai sur l'hist. et la géogr. de la Palestine, p. 302 ff., 319 ff.) scheinen auch eine freiere Stellung eingenommen zu haben. — Ihre Klagen über den Untergang des Tempels (*Derenbourg*, p. 333 ff., cf. p. 302) ähnlich denjenigen unserer Apokalypsen. — Die hervorragendsten unter diesen Gesetzeslehrern wurden mit Mose und Esra verglichen, Menachoth 29b, cf. Ap. Es. $14_1$ f.; Ap. Bar. $76_3$. Beide Verfasser scheinen in Palästina (Ap. Bar. $77_5$) geschrieben zu haben, abweichend von der Geschichte, der zufolge Baruch nach Aegypten zieht, welche Tradition das apokryphische Buch Baruch nur insoweit ändert, als für Aegypten Babel eintritt. — *Rosenthal* (l. c. p. $40_{57}$ f.) schreibt die Ap. Es. einem Schüler des R. Jochanan, dem R. Elieser, zu, indem er auf gewisse Aehnlichkeiten in beiderseitigen Aussprüchen sich beruft: in Pseudo-Baruch sieht er einen Mann aus dem Volke, einen Geistesverwandten des R. Josua oder R. Akiba.

zähes Leben, und selbst die Formeln, in die sie sich kleiden, nehmen Theil an dieser Langlebigkeit. Von manchen in den Tractaten der Mischna niedergelegten Anschauungen wird sich nicht leugnen lassen, dass sie in das Zeitalter Jesu und noch höher hinaufreichen. Es kommt nur auf Handhabung einer festen kritischen Methode an, welche das, was auf jüdischem Boden wachsen konnte und musste, von der christlichen Flora unterscheiden und den Kreuzungspunkt beider Zonen erkennen lehrt.[1] Im Allgemeinen wird man als ächt jüdisches Baumaterial zur Reconstruction des christlichen Gebäudes all das verwenden dürfen, wofür in den apokalyptischen und pseudepigraphischen griechischen Quellen Anhaltspunkte vorliegen.

Die talmudische Literatur, diesen unergründeten Ocean nach verschiedenen Richtungen zu befahren und zu erforschen, haben sich in den vergangenen Jahren die Versuche gemehrt. Durch fleissige Zusammenstellungen, Untersuchungen und Uebersetzungen dieses rabbinischen Materials ist es möglich geworden, dasselbe ernstlicher in den Bereich der theologischen Wissenschaft hineinzuziehen. Unter diesen dankenswerthen, wenn auch an Werth nicht gleichstehenden, oft nur mit Vorsicht zu gebrauchenden Hilfsmitteln sind zu nennen: F. Weber und

---

[1] Die Entwickelung der messianischen Vorstellungen des Judenthums, so weit wir sie zur Darstellung bringen, ist fast durchweg eine innerjüdische geblieben und das Christenthum hat nur geringen und zwar meist negativen Einfluss ausgeübt. Innerjüdisch ist natürlich nur im Gegensatz gegen Christliches gemeint. Dass der Messianismus des Judenthums sich mit vielen orientalischen und hellenistischen Elementen vermischt hatte, ist nicht zu bestreiten. «Nach unserem Dafürhalten, sagt auch Wünsche (Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien 1878, Vorwort), sind die neutestamentlichen Urkunden an den talmudischen Weisen der beiden ersten Jahrhunderte fast spurlos vorübergegangen.» Um so mehr hat sich der neueren Forschung die durch und durch jüdische Basis der urchristlichen Weltanschauung herausgestellt.

seine Systematisirung der altsynagogalen palästinensischen Theologie,[1] Wünsche's Beiträge zu der Evangelienerklärung und seine Uebersetzungen der älteren Midrasche und des haggadischen Talmud,[2] Hamburger's Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud; ausserdem Edersheim, Bacher, L. Goldschmidt, J. Levy und andere mehr.[3] Es fehlt aber noch viel, bis dies ungeheure Material des Talmud die nöthige kritische Sichtung erfahren hat und insbesondere für die Bedürfnisse der Erforschung der vorchristlichen und urchristlichen Religion zugeschnitten ist.[4]

---

[1] F. Weber, jüdische Theologie auf Grund des Talmud u. s. w., 2. verb. Aufl. von Schnedermann besorgt, 1897. — Diese neue Ausgabe wird von G. Dalman ziemlich ungünstig beurtheilt, freundlicher von H. Strack (Theol. Litztg. 1897).

[2] S. Wünsche, Bibliotheca rabbinica 1880-83. — Der jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen 1880. — Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen 1886-88 2 Bände. — Vergl. auch E. Hühn, die messianischen Weissagungen des isr. jüd. Volkes bis zu den Targumim, Tüb. 1900.

[3] Der Werth des Buches von Edersheim, Life and times of Jesus the Messiah, 2 vol. 1900, besteht in der Heranziehung der rabbinischen Vorstellungen, die er aus den relativ früheren Werken schöpft. Vor den älteren Arbeiten von Lightfoot, Schoettgen, Wetstein u. s. w. haben seine Citate den Vorzug, dass sie mehr fortlaufender Art und im Contexte vorgeführt werden. — Eine grosse, allerdings nicht fehlerfreie (s. Theol. Litztg. 1895, p. 476 f.) Textausgabe und Uebersetzung des babylonischen Talmud mit Einschluss der Mischna vol I-III hat L. Goldschmidt 1896 zu veröffentlichen begonnen.

[4] Sehr streng urtheilt über die vorhandenen Vorarbeiten (mit Ausnahme einiger weniger wie z. B. Bacher) G. Dalman, die Worte Jesu 1898 p. 62.

## II.

# Sinn und Bedeutung der messianischen Hoffnungen

### im religiösen Gesammtbewusstsein des Judenthums.

Die Thatsache, dass die jüdische Gottesidee von der in den Propheten herrschenden Anschauung merklich abweicht, muss nach ihren letzten Consequenzen und ihren tiefsten Ursachen gewürdigt werden, wenn man ein wahrhaft geschichtliches Verständniss des Judenthums erlangen will. Die Gottes l e h r e ist allerdings stets nur ein Abgeleitetes, ein Secundäres, aber sie dient dem Geschichtsforscher als sicherer Prüfstein für die religiöse Stimmung eines Zeitalters. Auch das, was gewöhnlich für das Hauptcharakteristicum des Judenthums ausgegeben wird, nämlich der überwuchernde Nomismus, findet seine Kehrseite und seinen Erklärungsgrund in dem gesunkenen Gottesbewusstsein der Zeit.[1] Der jüdische Gottesbegriff liefert überhaupt den sichersten Masstab für die durchweg fühlbare religiöse Schwäche des Judenthums. Er erklärt also auch den Umstand, dass die Anschauungswelt dieses Zeitalters ihrem alttestamentlichen Vorbild vielfach unähnlich geworden ist. Ihn müssen wir darum zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung wählen, in ihm den Schlüssel für

---

[1] Mit dieser Ableitung des Nomismus aus der Gottesanschauung soll nicht bestritten werden, dass er seinerseits auf die jüdische L e h r e von Gott zurückwirkte und ihr vielleicht noch mehr zurückgab, als er empfangen hatte.

das Verständniss der messianischen Hoffnungen der letzten vorchristlichen Jahrhunderte suchen.

Schon in vorgriechischer Zeit zeigte sich im Denken der Gesetzeslehrer und im Gemeindeglauben das Bestreben, Gott Ueberweltlichkeit, Abgeschiedenheit von der Natur und dem Menschengetriebe zuzuschreiben.[1] Zu der gesegneten Frucht der Predigt, durch welche die grossen Propheten des Exils ihren Volksgenossen, im Gegensatz zu den nichtigen Götzen des Heidenthums, die Einheit und Erhabenheit Jahve's eingeschärft hatten,[2] gesellte sich bald dieser weniger erwünschte, unbeabsichtigte Erfolg. Unter den Heimgekehrten inmitten des unbestrittenen Triumphes des Monotheismus wurden separatistische Bestrebungen gepflegt,[3] ein Gesetz gelehrt und auferlegt, das trotz seines sittlichen Gehaltes von einer damit streitenden äusserlichen Auffassung der Heiligkeit Gottes durchdrungen war: ein so gedachtes religiöses Verhältniss konnte die Idee von dem abstrakten, weltfernen Gott nur verstärken. Die griechische Zeit hat dann das Judenthum auf der Bahn streng transcendentaler Gottesanschauung noch weiter fortgetrieben. Strenge Ueberweltlichkeit Gottes und Unerforschlichkeit seines ganzen Wesens, das sind die charakteristischen Merkmale des Gottesglaubens im vorchristlichen Judenthum.

Diese Vorstellung von der völligen Ueberweltlichkeit Gottes zu verstärken, dazu diente auch die Erweiterung

---

[1] S. Stade, Gesch. d. V. Isr. II, p. 218 f.: auch im Glauben der Gemeinde macht sich «entschieden die Scheu geltend, Jahve in den Weltlauf herabzuziehen. Er ist auch für den Glauben der Gemeinde der Himmelsgott.»

[2] Cf. H. Schultz, Alt. Theol 2. Aufl. p. 181. Smend Altt. Religionsgesch. 1899 p. 346 f.

[3] Nicht erst zur Zeit der Maccabäerkämpfe, schon viel früher, wie das Auftreten Esra's und Nehemia's beweist, machte sich das Bedürfniss der Absonderung fühlbar, Esra $9_1$ ff. Neh. $9_2$ $13_1$ ff. 16 ff. 23 ff.; cf. Esra $4_1$ ff.

des geographischen Horizontes, den die fortschreitende Entwickelung der Weltgeschichte dem Judenthum brachte. Hatte es früher meist nur nach Osten geblickt, so dehnte sich seit den Tagen des grossen Alexander sein Gesichtskreis immer mehr nach Westen und Norden aus. Mit dem Auftreten des imperium romanum aber wurde der orbis terrarum auch für die Juden erst recht eine fassliche r e a l e Anschauung. Sollte Gott auf dem so erweiterten Schauplatz seine Oberherrschaft bewahren, so bedeutete dies für ihn eine entsprechende Erhöhung, welche sich unter Umständen für das religiöse Bewusstsein leicht in eine innere E n t f e r n u n g umsetzen konnte.

Die Begleiterscheinungen des Judenthums, die Schriftgelehrsamkeit und die Gesetzlichkeit, beschleunigten und vollendeten den Process. Wie das Geschriebene selber, starr und unbeweglich, so ward die Religionsauffassung: der Gott der Schriftgelehrsamkeit verdrängte den Gott des Prophetismus. Und was Schriftgelehrte und Fromme auf's bitterste bekämpften, nämlich den verderblichen Einfluss und das stete Vordringen der griechisch-römischen Kultur mit ihrem Sinnen- und Bilderdienst, eben diese drohenden Gefahren waren gar nicht dazu angethan, die abstrakt-transcendentale Gotteslehre zu mildern. Wenn endlich je die griechische Weltweisheit, speciell die platonische Ideenlehre einen Einfluss auf das jüdische Denken ausgeübt hat, so musste sie den naiven Glauben an den israelitischen Bundesgott vollends umgestalten.

1.

Die neue Orientirung der jüdischen Gottesidee zeigt sich überall in der a p o k r y p h i s c h e n Literatur, deren Gottesbild die Beweglichkeit und Lebendigkeit früherer Zeiten eingebüsst hat. Ein sprechendes Symbol der religiösen Erstarrung die sich eingeschlichen hatte, kann man in

jener legendarischen Erzählung des 2. Maccabäerbuches finden, wonach die frommen Priester vor der Wegführung in's Exil heimlich etwas vom Feuer des Altars nahmen und es in die Höhlung einer wasserlosen Cisterne zur Aufbewahrung versteckten. Als aber nach langen Jahren Nehemia die Nachkommen dieser Priester nach dem Versteck schickte, da fanden sie *kein Feuer*, sondern *dickes Wasser*.[1]

Es ist sehr bezeichnend, dass auch die Apokalyptik, obschon man von ihrem eschatologischen Interesse eine religiöse Reaction erwarten würde, dennoch die stets zunehmende Welt- und Menschenscheu Gottes nicht zu überwinden vermochte. Auch in ihren schönsten, an die Propheten anklingenden Zeichnungen von Gottesoffenbarungen ist das hervorstechendste Merkmal das der schlechthinigen Erhabenheit Gottes über die Welt. Man denke nur an die berühmte Vision des Betagten bei Daniel (7$_{9}$ ff.). Wohl *schaut* der jüdische Seher, aber was er schaut, ist in unendliche Ferne gerückt. So grossartig auch die Schilderung, von der «Glut des alten Gottesbegriffes» ist nichts zu merken. Das viele Gerede von Feuer und Feuerflammen lässt den Mangel an innerer Wärme nur um so mehr empfinden. Wie der Betagte mit schneeweissem Gewand bedeckt ist, so scheint die ganze Offenbarung wie von einer Eisdecke überzogen. Daniel's Nachfolger, Henoch, bringt eine den Vorgänger an gesuchter majestätischer Herrlichkeit noch überbietende Darstellung von dem betagten Haupte.[2] Der *Aller-*

---

[1] S. 2. Macc. 1$_{19.20}$. Nehemia soll dann allerdings, indem er mit diesem dicken Wasser das Opferholz begoss, ein «grosses Feuer» angezündet haben. In Wirklichkeit hat aber erst das Christenthum dies «grosse Feuer» gebracht, nachdem sein Stifter mit Blut das Kreuzesholz begossen hatte.

[2] S. Hen. 71$_{5-13}$ vergl. 14$_{20}$ die grosse Herrlichkeit (ἡ δόξα ἡ μεγάλη) auf dem Throne.

höchste, der Erhabene sind in der ganzen jüdischen Literatur die gewöhnlichsten Gottesnamen.[1]

Weder die äussere noch die innere Lage des Judenthums war dazu angethan, eine zuversichtliche, gottbegeisterte Stimmung aufkommen zu lassen. Wie der Druck von aussen, so stiegen Unglaube und Gottlosigkeit im Innern, unter den eigenen Volksgenossen. Mit dem befleckten «heiligen Lande» schien die ganze gegenwärtige Welt dem Untergang geweiht. In dem Masse aber als das Verderben sich unten ausbreitet, zieht sich Gott nach oben, in den Himmel, zurück. Das Wohnen im Himmel, und zwar im höchsten, unerreichbaren Himmel, wird jetzt eine von dem Gottesgedanken ganz unlösliche Vorstellung. In dem siebten Himmel, «der über allen liegt, verweilt die grosse Herrlichkeit im Allerheiligsten, hoch über jeder Heiligkeit» so formulirt das Testament Levi (c. 3) die fromme Empfindung der Zeitgenossen. Das Ueberragen des Metaphysischen über das Religiöse zeigt sich deutlich darin, dass der Name «Gott der Himmel» ein stehender Ausdruck geworden ist und Himmel auch geradezu für Gott gesagt wird.[2]

---

[1] Altissimus, Excelsus, Summus, s. IV. Esra $7_{33}$ f. 37 f. 132. Ap. Bar. $17_1$ $24_2$ $54_9$ u. a. Dan. $4_{31}$ f. $5_{18}$. Assumpt. 10. Jub. $7_{36}$ $12_{19}$ $13_{16}$. 3. Macc. $1_{9.\,16}$ $3_{11}$ $5_{25}$ $7_9$. — Wie die Concurrenz der Götzen und fremden Volksgötter auf diese Ausgestaltung der jüd. Gottesidee einwirkte, s. 3. Macc. $4_{16}$ cf. Dan. $3_{28}$ f. $5_{23}$, dazu «der Herr der Geister» in Hen. $39_{12}$ $63_2$ f. u. o. — Häufung der verherrlichenden Prädikate Gottes in den Gebetsformeln, s. 2. Macc. $1_{24}$ f. 3. Macc. $2_{2.\,21}$ $6_2$, auch $6_{18.\,28}$. Gott als Gebieter über den ganzen Erdkreis τὴν ἀπέραντον καὶ ἀμέτρητον γῆν. 3. Macc. $2_9$.

[2] Der Gott des Himmels. Dan. $2_{18}$ f. $5_{23}$. 2. Macc. $3_{39}$ (der im Himmel wohnende), $15_4$ Assumpt. $2_4$ $4_4$ $10_3$. — Die Umschreibung des Namens durch «Himmel» s. Dan. $4_{23}$ (LXX hat abgeändert), auch 1. Macc. $3_{18}$, (nach richtiger Lesart) $3_{60}$. 2. Macc. $7_{11}$ f. Luc. $15_{18}$. Dazu die häufige Formel: zum Himmel rufen 1. Macc. $4_{10.\,24.\,40}$ $3_{15}$. — Auch Dalman (l. c. p. 76 f.) bemerkt, dass in der aramäischen Formel für ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν der eigentliche locale Sinn noch empfunden und die Herrschaft des transcendenten Gottes damit bezeichnet wird. Freilich soll es verkehrt sein, auch einen

Aus demselben Grunde wurde auch der Name Gottes, in welchem ja das eigenste, innerste Wesen der Person zum Ausdruck kommen sollte, der «erhabene, hochherrliche Namen» (2 Macc. $8_{15}$), mit immer grösserer Verehrung umgeben, man vermeidet es, ihn auszusprechen, man umschreibt ihn mit minderwertigen Begriffen, wie «der Himmel», oder «der Ort», oder «der Name» und anderes. Der Gipfel der ganzen Entwickelung ist schliesslich der volksthümliche Glaube, dass der Name Gottes ein Geheimniss sei.[1] In dem nachchristlichen rabbinischen Schriftthum hat diese Scheu vor dem allerhöchsten Wesen

---

Hinweis auf die Transcendenz der βασιλεία darin zu finden. Darüber später. Es ist übrigens ein kritisch nicht gerechtfertigtes Verfahren, wenn D. das, was er aus seinen aramäischen Quellen erhebt, gleich als untrügliche Norm für den neutestamentlichen Sprachgebrauch oder gar für die ältere vorchristliche jüdische Theologie verwerthet. Er scheint oft selbst zu vergessen, was er anderen gegenüber in Erinnerung bringt, nämlich: dass der Anfang des 2. Jhdts. die früheste Zeit ist, «über welche sie (die rabbinische Literatur) eingehendere und sichere Auskunft bietet» (p. 61). Auch wenn der Sinn einer Formel wie Himmelsherrschaft sich völlig abgeschwächt hätte und sie zu einer blossen inhaltslosen Redensart geworden wäre, so folgt daraus noch nichts für das vorchristliche Judenthum. Die Zeit der lebendigen Entwickelung darf nicht direkt an der späteren Scholastik gemessen werden. D. urtheilt hier und oft in seinen Zusammenstellungen zu sehr als Grammatiker und Lexicologe. Ein sprachliches Resultat lässt sich aber nicht ohne weiteres zu einer religionsgeschichtlichen Erkenntniss umstempeln. Soll wirklich eine Theologie des älteren Judenthums herauskommen, so müssen die griechischen Quellen in ganz anderer Weise als Regulatoren herangezogen werden. Wenn in einem Apokryphon, in welchem die transcendente Gottesauffassung so stark hervortritt wie z. B. in 3. Macc., noch ausdrücklich zu lesen steht: «denn deine Wohnung, der höchste Himmel, ist den Menschen unerreichbar» ($2_{15}$), so könnte eine solche Stelle, wenn es nöthig wäre, allen spätern talmudischen Beweisen das Gleichgewicht halten.

[1] Weber², l. c. p. 148. S. die Stellen in der vorangehenden Note. Dazu Hen. $69_{14}$ ff. «der verborgene Gottesname». Vermeidung des Gottesnamens, s. 1. Macc. $3_{22}$ Mt. $5_{34}$ f. $23_{22}$. Test. Levi 3 «die grosse Heiligkeit». Es ist hier der Ort, an die bekannte Thatsache zu erinnern, dass der Redactor der Psalmensammlung 42—83 aus Scheu vor dem Jahvenamen überall Elohim einsetzte. — Die metonymischen Bezeichnungen Gottes in der Mischna, s. Schürer (Jahrb. 1876, p. 167 ff.) — Zur Entwickelung des jüdischen Gottesbegriffes vergl. H. Holtzmann, Theol. I p. 49.

eine eigenartige schriftstellerische Methode gezeitigt, nämlich die systematische Beseitigung der Anthropomorphismen und groben Theophanieen, von welchen es in den alttestamentlichen Büchern wimmelte.[1]

Insofern aber auch für diese Epigonenzeit göttliche Einwirkungen und Offenbarungen in der Welt stattfinden, so bedient sich das Judenthum zu diesem Zweck göttlicher Hypostasen und Mittelwesen. Schon in älteren Werken, wie Jesus Sirach und den Proverbien, wird die Mittheilung des göttlichen Geistes und einer höheren Erkenntniss unter dem Bilde der hypostasirten Weisheit dargestellt. An allen Werken Gottes seit der Weltschöpfung war dieselbe betheiligt. Wer sie findet, «der findet Leben und erlangt Wohlgefallen vor Jahve.»[2] Man darf jedoch in der Herausbildung dieser und anderer Hypostasen nicht ein Durchbrechen der strengen Transcendenz erblicken, im Sinne einer Geneigtheit des Göttlichen sich den Menschen zu erschliessen. Denn es ist recht bezeichnend, dass die zur Ueberwindung der Weltentfremdung Gottes geschaffenen Wesen nun ihrerseits wieder von dem Uebel dem sie abhelfen sollten, angekränkelt werden und gleichsam das vitium originis an sich tragen. Die Lobredner der Weisheit müssen zugleich klagen darüber, dass die Weisheit eine so seltene Pflanze sei, ja dass sie unter den Menschenkindern keinen Wohnort gefunden habe und darum wieder in den Himmel zurückgekehrt sei.[3] Nur weil Gott als schlechthin überweltlich, als

---

[1] Die Belegstellen in den Targumen, cf. Weber (2), p. 155 f.

[2] S. Prov. 8 auch $1_{20}$ f. Sir. $1_{1}$ f. $24_{1}$ f.. Bar. 3. Hiob 28. Ob der Verfasser der Proverbien und die anderen zunächst nur poetische Bilder vorführen wollten oder nicht, ist gleichgültig. Nicht das Ursprungsstadium, sondern die spätere Verwendung der Begriffe ist die Hauptsache. — Ueber die Herausbildung der jüd. Hypostasen auf Grund des A. T. s. Hackspill, Rev. bibl. internationale 1901 p. 200 ff.

[3] S. die angeführten Stellen der Proverbien und besonders Hen. $42_{1}$ f. Damit stimmt völlig IV. Esra $6_{9-11}$; cf. Ap. Bar. $48_{33.\ 36}$

«schwerbeweglich» gedacht wird, darum bedarf es dieser Vermittelung durch die Weisheit, deren Geist «ein leichtbeweglicher, vielgetheilter, menschenfreundlicher, alle verständigen Geister durchdringender Geist»[1] ist, folglich auch das Göttliche den Menschen näher zu bringen vermag. Diese Hypostasirung der Weisheit ist nur ein Beispiel, vielleicht das älteste, aus einer ganzen Reihe von Zwischenwesen, wie der Geist, das Wort,[2] welche der starre Gottesbegriff nach und nach

---

$75_3$. — Die andere, abweichende Auffassung, dass die Weisheit der Thora innewohne, ist die spätere Theorie der Gesetzeslehrer, wovon die gesamten älteren Quellen noch keine Kenntniss verrathen. Es ist auch blosse Theorie, während die alte Betrachtungsweise ein Stück Leben darstellt und den Verfassern von der Erfahrung aufgedrängt wurde. Der gleiche Gedanke, in andere Form gebracht, liegt übrigens der ebenfalls durch den wirklichen Stand der Dinge veranlassten Bemerkung des Josephus zu Grunde (c. Apion $1_8$), dass zur Zeit des Artaxerxes die Reihenfolge der Propheten aufgehört habe. Es verräth die gleiche Situation, wenn so viel Rühmens davon gemacht wird, dass Gott mit dem Hohenpriester Hyrcan geredet habe (Ant. XIII $10_{3.\ 7}$; auch bei den Rabbinen, cf. Derenbourg, l. c. p. 74.).

[1] Sap. $7_2$ ff.

[2] Die späteren Gestalten des Rabbinismus, das Memra, der Metatron, die Schechina und andere (s. Weber², l. c. p. 177 f. Edersheim I, p. 47; II, p. 660 ff. sind schriftgelehrte, künstliche Produkte, die mit den einst aus der lebendigen Entwickelung entsprossenen Grössen, der Sophia, dem Logos, nicht verwechselt werden dürfen. — Obschon es noch vielfach bestritten wird, war auch der Logos schon in vorchristlicher Zeit auf palästinensischem Boden heimisch, wofür nicht etwa nur IV. Esra $6_{43}$ Ap. Bar. $56_4$ und der allerdings recht auffallend häufige Gebrauch von Memra in den älteren Targumen (etliche 100 Stellen bei Edersheim) angeführt werden können. Viele Psalmstellen und das N. T. selbst drängen zu dem Schluss. Es ist eine schiefe Behauptung, wenn der neutestamentliche Logos für eine direkte Entlehnung aus Philo und dem Alexandrinimus ausgegeben wird. Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, dass die griechische Popularphilosophie schon auf die ältere jüdische Vorstellung vom Logos und ihre Ausbildung eingewirkt hat. Nur ist dieses religionsgeschichtlich interessante Problem für die spezielle Frage nach dem Verhältniss von Judenthum und Urchristenthum gleichgültig, weil jenes früher entlehnte Gut mit dem jüdischen Glauben schon verschmolzen war und als fremdes nicht mehr empfunden wurde, so wenig wie z. B. der Auferstehungsglaube und anderes mehr. In jenem weiteren Sinn müsste auch die Sophia als eine Entlehnung aus dem Hellenismus angesehen werden, ebenso gut wie der

hervorrief und deren ursprünglicher Zweck kein anderer war, als dem steifen Gott des Judenthums aus der Noth zu helfen.[1]

2.

Es ist bekannt, dass seit der Rückkehr aus dem Exil die Engellehre unter den Juden Eingang gefunden hatte. Im Zeitalter der Apokalyptik ist sie schon zu hoher Blüthe gediehen. Wahrscheinlich muss in der Berührung des Judenthums mit dem Parsismus der Grund gefunden werden für das Aufkommen dieses Glaubens und für die eigenthümliche Ausgestaltung desselben. Schon die alte mazdäische Religion kennt oberste Engel, die 6 oder 7 Amesha Spentas, und zahlreiche geringere Geister oder Genien, Fravashis genannt.[2] Ob ausserdem noch der Ein-

---

Logos. Denn sicher hat sich diese Idee nicht ohne griechischen Einfluss eingebürgert: noch Paulus betrachtet die σοφία als das Charakteristische der Hellenen. In dieser Linie fortfahrend kann man zuletzt auch gut palästinensische Werke wie Jes. Sir. für «vielfach hellenistisch angehaucht» erklären. Aber dann ist zuletzt alles hellenistisch, das ganze Judenthum hellenistische Glaubensweise, insofern es über die prophetische Lehre hinausgeht. — Bezeichnend für das von der vulgären Entlehnung sehr verschiedene Aufgehen der genannten Begriffe in dem Judenthum, für ihre völlige Beschlagnahme durch dasselbe ist der Umstand, dass sowohl die Weisheit wie der Logos in der jüdischen Religion mit neuem, nicht hellenistischem Inhalt gefüllt werden.

[1] Die Memra sowohl wie die Weisheit, als aus dem Unvermögen Gottes sich zu offenbaren entsprungen, sind ursprünglich negative Bestimmungen, wie übrigens auch der philonische Logos nach seiner religiösen Seite hin. — Daran ist der Abstand des Christenthums zu messen, in welchem der trinitarische Gottesbegriff gerade das eigentliche Wesen Gottes, also die positive Seite seiner Natur ausdrückt. Es erhellt aber auch, dass die Logosformel eigentlich eine unglückliche Wahl ist, um den christlichen Gedanken in's Licht zu setzen: Jesus braucht sie nicht.

[2] S. Erik Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judenthum, 1898. — Kohut: Ueber die jüd. Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. — Der gründliche Kenner der Avestaliteratur, J. Darmesteter, will das Quellenverhältniss umkehren und behauptet die Abhängigkeit des nach gewöhnlicher Anschauung ältesten Theiles des Avesta, der sogenannten Gathas, in welchen die Amesha Spentas eine grosse Rolle spielen, von der philonischen Religionsphilosophie. So in seiner

fluss der balylonischen Vorstellungen, insbesondere der 7 Planetenlehre, mitspielte, oder ob sich dieser nur durch die Vermittelung des Parsismus geltend machte, bleibt zweifelhaft.[1] Aber was auch in Bezug auf den Ursprung der jüdischen Angelologie und ihren Verwandtschaftsgrad mit derjenigen anderer Religionen ermittelt werden kann, das ist zuletzt doch nur eine äussere, untergeordnete Frage. Es muss erklärt werden, warum gerade dieses Glaubensstück vor anderen im Judenthum Boden und einen so fruchtbaren Boden fand. Der religiöse Zeitgeist liefert diese Erklärung. Die supranaturale Erhebung Gottes über die Welt schaffte freien Raum, welcher durch Engelwesen erfüllt wurde. Griff der Höchste nicht mehr selbst in die Weltgeschichte und in das Menschenleben ein, so musste es durch andere in seinem Auftrag geschehen. Und wenn der im Himmel Thronende doch nicht anders konnte, als Alles, was drunten lag, d. h. die vielen Völkerschaften und Königreiche, in den Bereich seiner Herrschaft zu ziehen, so blieb nichts anderes übrig, als jedem einzelnen Lande und Volk einen eigenen himmlischen Regenten in der Gestalt eines Schutzengels vorzusetzen. Vielleicht hat auch die alte Betrachtung von den verschiedenen Volksgöttern den Uebergang zu dem neuen Glauben direkt vermittelt. Für die populäre Auffassung lag es aber überhaupt nahe, sich die Weltregierung des Höchsten nach Art dessen vorzustellen, was jeder um sich her sah: ein König an der Spitze, unter ihm Statthalter und Präfekte als seine Organe.[2] Insbesondere

---

dreibändigen Uebersetzung des Zend Avesta 1892—93. Es ist aber fraglich, ob dies ein vorurtheilfreies Urtheil genannt werden kann.

[1] Besonders Gunkel (Schöpfung u. Chaos p. 302) vertritt die Theorie der babylonischen Einwirkung. — Für babylonisch-persischen Einfluss ist auch Cheyne, s. Encyclop. biblica I, p. 167.

[2] Vgl. Smend, Alt. Religionsgesch. p. 449. — Das Stehen Gabriel's vor Gott, Luc. $1_{19}$; die Engel der Kleinen vor dem Angesicht Gottes, Mtt. $18_{10}$. In der Apok. oft.

dürfte aus der oft wiederkehrenden Bemerkung, dass Engel v o r Gottes Angesicht oder v o r dem Throne Gottes stehen, erkannt werden, dass das Ceremoniell der orientalischen Höfe auf die jüdische Vorstellung eingewirkt hat. So waren denn im Judenthum selber, in seiner religiösen Eigenart, in seinen Erfahrungen, die Vorbedingungen zu der Entwickelung der Engellehre gegeben.[1]

Erst dieser letztere Gesichtspunkt macht es völlig verständlich, dass die Engel in den Schriften unseres Zeitalters eine so grosse Verwendung gefunden haben und dass ihre Zahl in's Unermessliche gestiegen ist.[2] Nichtjüdischen Einfluss mag man hingegen vor allem darin constatiren, dass eine Differenzirung unter ihnen eintritt und Classen- und Rangunterschiede gemacht werden. Es gibt oberste Engel, welche dem Throne Gottes am nächsten stehen und unter denen wieder besonders hervorragen die Erzengel, die Engelsfürsten, deren Zahl gewöhnlich auf sieben (oder sechs) angegeben wird. Bisweilen werden aber auch nur vier Hauptengel erwähnt, vielleicht ein Zeichen dafür, dass hier verschiedene ausländische Traditionen zu Grunde liegen.[3] Was die den Engeln verliehenen

---

[1] Auch S t a v e erkennt an, dass die Fortbildung der Engellehre im nachexilischen Judenthum sich «leicht und ungezwungen aus der i n n e r e n religiösen Entwickelung» begreifen lässt (l. c. p. 213). — Die von ihm citirte Stelle: «Nicht ein Bote und ein Engel, sein Angesicht errettete sie; in seiner Liebe und seiner Schonung erlöste er sie» (Jes. $63_9$) ist geeignet wie kaum eine zweite, zu zeigen, was das Eingreifen der Engel nach dem Gefühle des Propheten selbst besagen will: eine Vertretung Gottes, welche einer E n t f e r n u n g, einem verminderten Interesse desselben für die Seinen gleichkommt.

[2] Tausendmal tausende und zehntausendmal zehntausende, Hen. $40_1$ Dan. $7_{10}$ Apok. $5_{11}$ u. oft.

[3] Die sieben heiligen Engel Tob. $12_{15}$. Henoch schwankt zwischen 6 und 7 Hen. $20_1$ f. $90_{21}$. Sechs (οἱ νεανίσκοι οἱ ἕξ) zählt auch Hermas Vis. $4_1$, wahrscheinlich, weil der 7. als der Messias losgetrennt wird. — Die 4 Erzengel Hen. $9_1$ $40_9$ f., cf. $90_3$, sind vielleicht als die 4 Thronengel (an den 4 Seiten) gedacht und haben dann Verwandtschaft mit den 4 Thieren (die «Lebendigen» Ez. $1_{5.8}$) Apok. $4_6$ f. $5_6$. Babylonische Einwirkung nicht unwahrscheinlich, cf.

Namen betrifft, so sind sie mit Ausnahme der Erzengel Michael und Gabriel und etwa Raphaël nicht constant, doch ist gerade hier mit den leicht vorkommenden Fehlern und Verwechslungen der Abschreiber zu rechnen. Von den Eigennamen in den apokalyptischen Büchern kann nicht gesagt werden, dass sie einen unjüdischen Charakter verriethen.[1] An Functionen und Verrichtungen dieser Engelwesen bietet das Judenthum eine Mannigfaltigkeit und einen Reichthum, der dem Parsismus keineswegs nachsteht. Für den in Unbeweglichkeit verharrenden Allerhöchsten übernehmen sie nach und nach alle Geschäfte von der Schöpfung der Welt an. Sie sind nicht nur die Schutzpatrone der Völker und die Schutzengel der Einzelnen, mit dem Amt der Belohnung oder der Bestrafung betraut, fast über jedes Element, Feuer, Wasser, Luft, Wind, Schnee, Hagel u. s. w. sind besondere Geister gesetzt.[2] Auch über ihre Lebensart, ihre Kleidung,

---

Jensen, Kosmologie d. Bab. 1890). Hingegen scheint die Siebenzahl der Erzengel trotz ihren Beziehungen zu den 7 Planeten und anderen babylonischen Analogieen aus dem Parsismus hergeleitet werden zu müssen, s. Stave l c. p. 228 f. Daneben kennt die Apok. auch die 7 Engel oder Geister, s. $8_{2}$ f. $15_{1}$ f. cf. $4_{5}$. — Mit den Thronengeln dürften identisch sein die Engel des Angesichts, Hen. $40_{2}$ Test Lev. 3, Jub. $2_{31}$, IV. Esra $8_{21}$, Ap. Bar. $21_{6}$ $48_{10}$. — Die Eintheilung der Engelwelt in Cherubim, Seraphim und Ophanim, besonders bei Henoch $61_{10}$ $71_{7}$ auch im slavischen Hen. $20_{1}$ nach der von Bonwetsch (Theol Litzt. 1896 p. 755) berichtigten Lesart. Dieselben Classen noch vermehrt (bis auf 10) bei den Rabinen, s. Weber [2], p 168. Die verschiedenen Engelklassen sind nach Test. Levi 3 in 6 (oder 7) Himmeln untergebracht.

[1] Ausser Michael, Gabriel und Raphael (Tob. $5_{4}$ $12_{15}$ Dan. $8_{16}$ $9_{21}$ $10_{13.\ 21}$ $12_{1}$ Hen. $9_{1}$ $10_{4}$ $40_{9}$ $71_{13}$ u. a ) kommen vor Uriel Hen. $9_{1}$ $20_{2}$ Ap. Esr. $4_{1.\ 36}$ $10_{28}$, Fanuel Hen. $40_{9}$ $54_{6}$ $71_{8}$ Raguel Hen $20_{4}$ Jeremiel IV Esr. $4_{36}$ u. s. w. Vergl. die Engellisten in Hen. 6 u. 69 und das alphabetische Verzeichnis der Engelnamen bei M. Schwab, Vocabulaire de l'angélologie in Mémoires de l'Acad. des Insc. et Belles-Lettres, 1893, p. 113—430. — Die Henoch'schen Engelnamen tragen fast rein hebräischen Typus, s. Gray, Studies in Hebrew Proper Names 1896, p. 210.

[2] Statt vieler einzelnen Stellen, welche man bei Schürer oder Holtzmann (N. Th. I p. 51 f.) nachschlagen mag, sei besonders auf die zahlreichen Beschäftigungen der Engel im Buche

Essen und Umgang, ihre Erschaffung und ihre Schicksale erhält man vielfachen Bescheid.

Man wäre versucht zu glauben, dass bei dem Zurückweichen Gottes hinter die hohen Wolken die himmlische Welt sich für eine Weile dem Blicke der sehnsüchtig ihm nachschauenden Frommen erschlossen und dass man ihm seine Geheimnisse ausgespäht hätte. Nicht bloss die himmlischen Heerschaaren, den Engelstaat, haben die Späher wahrgenommen, sondern durch die ganze apokalyptische und pseudepigraphische Literatur zieht sich wie eine neue Offenbarungskette, betreffend die verborgene Herrlichkeit der «grossen Majestät», ihren Thron, rings umgeben von flammenden Wesen, ihren Palast, den Bau aus Krystallsteinen mit den Strömen lebendigen Feuers,[1] die übereinander aufgethürmten Himmelsräume,[2]

---

der Jubiläen hingewiesen. Als charakteristisches Curiosum sei noch Herm. Vis. IV $2_4$ erwähnt: der Thierengel Tegri (Θεγρὶ τὸν ἄγγελον τὸν ἐπὶ τῶν θηρίων ὄντα). Vergl. dazu bei *Schwab* (Voc. d. l'angél.): Tigra (תגרא), Erregung, der Aufreger; auch Tagri El.

[1] Dan. $7_9$ ff. Hen. $14_{9-23}$ $71_5$ ff. Ap. Bar. $21_6$ $46_4$ $51_{11}$ $59_3$ IV. Es. $8_{21}$ . . . . cf. Ps. $2_4$ $11_4$ $18_7$ $29_9$ $103_{19}$ $104_2$ $123_1$. Dazu die ähnlichen Anschauungen in den Targumen (auch der Feuerstrom). s. *Weber*, [2] p. 164 f. Vergl. die Beschreibung der himmlischen Stadt, Apok. 21 u. 22.

[2] Die ausführlichste Belehrung über die 7 Himmel und ihre Bewohner Test. Levi 2. 3 Es scheinen hier zwei Betrachtungen zusammengeschweisst zu sein. Die Lesart des Codex Romanus (collationirt von *Sinker* in dem Appendix zu seiner Ausgabe, Cambridge, Append. 79) kennt nur 3 Himmel, es ist wohl die bessere, ursprüngliche Fassung (s. *Lueken*, l. c. p. 92 [5]). Noch durch die Abänderungen in c. 3 leuchtet die ursprüngliche Dreizahl hindurch. Wenn der Codex R. nach Aufzählung von nur 2 Himmeln *gleich von dem, der «über allen» liegt*, redet, so war eben dieser ursprünglich der letzte und höchste; er kann auch nur so zum *siebenten* gemacht werden, dass hernach die verschiedenen Engelklassen, die wohl alle zuerst als mit dem Allerhöchsten im 3. Himmel befindlich aufgezählt waren, jetzt nachträglich auf einige weitere Himmelsräume verteilt werden. — Die zwei Recensionen der *armenischen* Uebersetzung differiren in der Weise, dass die Recension α drei Himmelsstufen erkennen lässt (nicht mit voller Deutlichkeit zwar, aber die Worte ὁ δὲ ἅγιος τῶν ἁγίων unterscheiden das Allerheiligste hinreichend von dem zweiten Feuer und Schnee enthaltenden Himmel), während die Recension β die 7 Zahl

das Paradies, die Hölle und die Behälter der Seelen.[1]

Seltsam, aber recht begreiflich ist der Contrast. Je mehr Gott sich verschliesst, desto eifriger forschet man nach ihm und fördert scheinbar gewichtigere Vorstellungen über ihn zu Tage! Man darf sich aber nicht täuschen lassen. Es ist nicht der Ausdruck eines besonders lebendigen Gottesgefühles, dies viele Gerede von himmlischen Dingen, so wenig wie die unzähligen Engelscharen. Die Zahl thut nichts zur Sache. Es gilt im Gegentheil: je häufiger die Diener, desto seltener der Herr.

---

der Himmel lehrt. Hier liegt aber eine starke Ueberarbeitung vor, wie der verworrene Charakter der Darstellung in c. 3 (s. Preuschen, Die armenische Uebersetzung der Testamente der zwölf Patriarchen, Z. f. neut. W. 1900) zeigt. Wie der griechische Text (R.), so verräth diese Recension β, dass die Vorlage von 3 Himmeln redete. Es würde sich auf diesem Punkte die Annahme von Preuschen, dass die Rec. α älter ist als β bestätigen. Die Vermuthung von Bousset (d. Test. d. XII Patr. Z. f. n W. 1900) dass R. einen besseren Text darbiete, als der Armenier, scheint uns hier nicht stichhaltig. Der Armenier dürfte im Rechte sein, wenn er Feuer und Schnee dem 2. Himmel zuweist. Es sind das nach R. und A. Gerichtswerkzeuge. Indem sie aber R. zum ersten Himmel rechnet, und dann in dem zweiten richtende Engelsmächte unterbringt, hat er eine Verdoppelung geschaffen (2 mal εἰς ἡμέραν κρίσεως). Der erste Himmel ist zu denken als der Ort der Wasserwolken, wie sich aus der arm. Rec. α ergeben dürfte (s. Preuschen l. c p. 113). Darum ist er trübe, d. h wolkig, weil er die Ungerechtigkeiten der Menschen mitansieht (cf. griech. Baruchapok. 8). Von dem zweiten Himmel sagt aber R. (c 2) selbst φωτεινότερον καὶ φαιδρότερον, welche Attribute gerade auf Feuer und Schnee im 2. Himmel des Armeniers passen. — Der ganze Stoff aber (ob 3 oder 7 Himmel) ist sicher (wenn auch nicht durchweg vorchristlich) jüdisch. Vergl. die Vielheit der Himmelsräume Hen. $1_4$ $71_5$. Ausserdem Ascensio Jesaiae $4_{14}$. Eigenartige Ausführungen, wohl meist späteren Datums über 5 (Origines redet von 7) Himmel in der griech. Baruchapokalypse (s. Kautzsch, II, p. 449) Die ausgebildete Lehre von den 7 Himmeln Chagiga $12^b$. — Aehnlich die 7 Behälter Hen. $69_{23}$. — Der 3. Himmel bei Paulus 2 Cor. $12_2$. Die verschiedenen δόξαι der Himmelskörper 1. Cor $15_{41}$. — Die vielen Wohnungen in des Vaters Haus, Joh. $14_2$.

[1] Hen 22. 26. 27. u. ö. Ps. Salom. $14_{2.\ 6}$ $15_{11}$ IV. Es. $4_{35.\ 41}$ $6_1$ ff. [$6_{54.\ 60.\ 63.\ 74.\ 76}$ $7_{53}$ $8_{52}$ Ap Bar. $30_2$ $51_{11}$ $59_{8.\ 10}$. Vergl. auch 2. Macc. $12_{43}$ f. — Der Schulstreit Hillel's und Schammai's über die Strafen der Sünder in der Gehenna, Rosch haschana 16b, 17a.

Mit jeder neuen Engelschöpfung erfolgt eine entsprechende Verkürzung des Einflusses Gottes, insofern jeder Verkehr durch ein Medium nur ein mittelbarer ist. Und zuletzt nagt derselbe Wurm an dem Engelglauben wie an der Gottesidee. Wie jede Dienerschaft ihres Herrn Livree annehmen muss, so wird auch versucht, die Engelwelt allmählich der Sinnlichkeit zu entrücken und ihr einen abstrakten Charakter zu verleihen.[1] Wohl strömen die apokalyptischen Gemälde der überirdischen Sphären von Feuer und Gluth über, aber es wird dem Menschen nicht warm um's Herz dabei. Es ist heiss und doch kalt. Kein passenderes Motto könnte man diesen Schilderungen vorsetzen, als die Aussage eines Apokalyptikers selber über den Himmelspalast: «Er war heiss wie Feuer und kalt wie Schnee, und nichts von Lebensfreude war daselbst; Furcht deckte mich und Zittern ergriff mich.»[2]

Ein Symptom desselben ängstlichen Suchens nach göttlicher Gemeinschaft sind die stets wiederkehrenden kosmologischen Erörterungen[3] und atmosphärischen Betrachtungen. Von Sonne, Mond und dem Sternenheer[4]

---

[1] Parallel der oben angeführten Aussage über die Weisheit, welche der Weltentfremdung Gottes entgegenwirken sollte und zuletzt selbst keinen Platz auf Erden fand. — Während Ps. $78_{25}$ Sap. $16_{20}$ noch unbefangen von dem Essen der Engel reden, scheint solches später (cf. Weber [2], p. 167) geleugnet zu werden. — Die vulgären Vorstellungen über die Engel ergeben sich aus der Polemik Jesu Luc. $20_{34}$.

[2] Hen. $14_{13}$. Nach der Uebersetzung von Flemming, das Buch Henoch 1901 p. 39.

[3] Besonders reichlich im Buche Henoch, in den XII Testamenten, u. s. w. Auch Hiob und die Psalmen liefern einen Beitrag. Man vergl. bes. Sir. $43_{1}$ f., ein altes Stück, obschon es im Syrischen fehlt, hebräisch erhalten; auch $42_{15}$ f.

[4] Wobei zu bemerken ist, dass in der Apokalyptik (Daniel, Henoch . . .) die zahllosen Gestirne mit den zahllosen Engeln (dem «Himmelsheer») identificirt werden. Die Engel bewohnen Sonne, Mond, Sterne, s. Hen. $100_{10}$. — Als beseelte himmlische Wesen (σώματα ἐπουράνια) erscheinen die Himmelskörper auch in 1. Cor. 15. — Daher haben auch die Sterne, wie die Engel ein Verhältniss zu den Auserwählten; ja es kommen ihnen, wie den Engeln, Ver-

sowie allen Naturerscheinungen, bei welchen eine höhere Macht ihre Hand im Spiele zu haben scheint, als Blitz, Donner, Regen, Regenbogen, Wind, Hagel, Eis, Schnee u. s. f. wird mit sichtlicher Vorliebe gehandelt. In dem Masse als Gott aus der Brust des Menschen und aus dem natürlichen Weltzusammenhang weicht, sucht der Fromme desto angelegentlicher nach ihm in allerlei aussergewöhnlichen, auffälligen Vorfällen und Erscheinungen. Auch die Geschichte der Vergangenheit kommt in dieselbe Beleuchtung zu stehen. Abraham's religiöse Bedeutung und diejenige der übrigen Patriarchen wird z. Th. durch ihre Beschäftigung und ihre Einsicht in die Stern- und Himmelskunde[1] begründet, wie am anderen Ende der Geschichte, in der messianischen Zeit, die Gerechten und Auserwählten in direkten Zusammenhang mit den leuchtenden Gestirnen gebracht werden. Was war doch früher, als der Bundesgott noch auf Erden, mitten unter seinem Volke, weilte, Gegenstand der frommen Betrachtung und der verherrlichenden Darstellung? Waren es nicht die Dinge von unten, Opfer und Tempel, Bundeslade und Stiftshütte, die Schicksale des Volkes und seine Beziehungen zu den Heiden? Jetzt sind wir auf einen neuen Schauplatz versetzt: trostbedürftiges Umher-

---

irrungen und Strafen zu. So schon Jes. $24_{21}$ f. Unnöthig also, auf gewisse astronomische Unregelmässigkeiten zu reflectiren (cf. Dillmann, l. c. p. 119), die vielmehr erst daraus abgeleitet worden wären.

[1] S. Josephus Ant. I 69 (ed. Niese) die Sternkunde der Sethiten, Ant. I 156. Abraham's Gotteserkenntniss beruht auf seiner Himmelskunde. — Hier und bei Philo (cf. Gfrörer, Philo p. 423) erhält der Volksglaube aus bekannten Gründen einen mehr gelehrten, philosophischen Anstrich. — S. hingegen die allerdings nicht ganz durchsichtige Aussage in Jub. $19_{25}$ «Und sie (die Väter von Adam bis Sem) sollen (berufen) sein, den Himmel zu gründen und die Erde zu festigen und alle Lichter zu erneuern, die an der Feste sind.» Dillmann's Erklärung dieses Satzes, dass mit der israelitischen Gemeinde eine neue Schöpfung beginne, lässt das angedeutete charakteristische Moment vermissen.

schweifen in den überirdischen Sphären, wunderliches Schielen nach den geheimen Dingen der hohen Himmel, das wird Hauptmerkmal und Lieblingsbeschäftigung des Judenthums. Wie von anderen Stücken, wird auch von diesem kosmologischen Interesse gesagt werden müssen, dass es nicht ohne Anregung von aussen, speciell aus Babylonien, zu Stande gekommen ist, vielleicht reichen die letzten Wurzeln sogar in die vorexilische, assyrisch babylonische Zeit zurück.[1] Allein das so starke Ueberhandnehmen desselben ist eben dem apokalyptischen Judenthum eigenthümlich, und dieser Zug nach oben, welcher es kennzeichnet, bedeutet nichts weniger als den Beginn einer neuen Religiosität, die für die ganze Folgezeit von schwerwiegender Consequenz wurde.

3.

Der Zug zum Himmel verstärkte sich in demselben Masse, als die Heiligkeit und der religiöse Werth der bisherigen irdischen Heilsgüter in den Augen der neu entstandenen Geschlechter sank. Zuerst war es der Tempel selbst, auf dessen Wiederaufbau die nachexilische Gemeinde so grosse Hoffnungen gesetzt hatte, welcher dieselben zu Schanden machte.[2] Lange ehe die Zeit über ihn kam, von welcher Jesus prophezeite, dass nicht ein Stein auf dem andern gelassen werden sollte, hatte sein Mauerwerk begonnen abzubröckeln. Bald nach seinem Aufbau behandeln Priester und Laien, vielleicht in Erinnerung an den salomonischen Prachtbau, den jüngeren, unscheinbareren mit Verachtung.[3] Und später wie viele

---

[1] S. Stade, Gesch. d. V. Is. II p. 236.

[2] «Jahve zog nicht in seinen Tempel ein, das Joch der Heiden wurde nicht zerbrochen, man lebte nach wie vor von der Gnade der Fremdherrschaft». (Wellhausen, isr. u. jüd. Gesch. 1900).

[3] S. Mal. 1 7. 12 f.

dem Heiligthume durch räuberische Hohepriester, durch syrische (vergl. bes. 2. Macc. $6_{4}$ f.) und römische Eingriffe zugefügte Unbilden! Schädlich wirkte besonders die Besetzung des hohen Amtes mit den nicht zaddokitischen, also illegitimen Hasmonäern,[1] und dies in einem durchaus nach dem Gesetz orientirten Staate. Hatte man schon anfangs, in einem Augenblick hinreissender Begeisterung, diese Ungesetzlichkeit nur mit bösem Gewissen vollzogen, wie die Klausel «bis zum Auftreten eines zuverlässigen Propheten»[2] beweist, so war es vollends um die Popularität der neuen geistlichen Würdenträger geschehen, als sie in ihrer Zwitterstellung als Priester und Fürsten den weltlichen Interessen Rechnung trugen und sich mit den pharisäischen Stimmführern überwarfen. Natürlich vermochte keine Tempelweihe und auch der grossartige Neubau des Herodes nicht das aufzuwiegen, was dem Heiligthume und seinen Vertretern an Würde und religiöser Bedeutung abging.

Von s o l c h e m Tempel war es nicht mehr unbedingt sicher, dass Gott wirklich in ihm wohne und daselbst seine Nähe verspüren lasse. Die Wirksamkeit seiner Anstalten wurde angezweifelt. Gott «hinderte es nicht» sagt der Verfasser der Psalmen Salomo's ($2_{1}$ f.), dass fremde Heiden seinen Altar bestiegen, ihn übermüthig in ihren Schuhen betraten, zur Vergeltung dafür, dass Israels Söhne selber so arger Schändung der Opfergaben sich schuldig gemacht haben (cf. $1_{8}$ $8_{12}$). Befleckt und unrein nennt Henoch ($89_{73}$) die Schaubrode des zweiten Tempels. Und während er vom salomonischen Tempel in den zuver-

---

[1] Assumptio $5_{4}$ heissen sie «qui non sunt sacerdotes, sed servi de servis nati.» Auch $6_{1}$ und dazu die Bemerkungen von C h a r l e s (The Assumptio p. 75) über die Ausdrucksweise. — Der «unhohepriesterliche» Jason und die hellenisirten Priester 2. Macc. $4_{13-15}$.

[2] 1. Macc. $14_{41}$.

sichtlichen Worten redet «der Thurm ragte empor und war hoch, und der Herr der Schafe stand auf jenem Thurm, und man setzte ihm einen vollen Tisch vor», wird das Provisorische und Verfehlte des späteren Unternehmens gekennzeichnet mit den Sätzen, «dass sie wieder anfingen, den Thurm zu bauen, und dass er der hohe Thurm genannt wurde, und sie wieder begannen, einen Tisch vor jenen Thurm zu stellen . . . . . aber sie vermochten nichts auszuführen».[1] Eine alte, am Eingang des 2. Maccabäerbuches aufbewahrte Legende erzählt, dass Jeremias einst die Stiftshütte, die Bundeslade und den Brandopferaltar in eine Höhle verbarg und der Weg zu diesem Versteck unauffindbar geblieben sei. Erst in der messianischen Zeit sollten diese Dinge wieder sichtbar werden und dann «die Herrlichkeit des Herrn in der Wolke erscheinen, wie zu Moses Zeit».[2] Ganz analog und recht

---

[1] Hen. $89_{50.\ 72.\ 73}$ nach der Uebersetzung von Flemming. — Vgl. Hen. $89_{56}$. — Von den 2 Stämmen nach dem Exil sagt die Assumptio $4_8$: tristes et gementes quia non poterint referre immolationes Domino . . . — Von den Opfern und Opfernden sagt Ap. Bar., dass sie nicht «voll» sein werden wie zuerst (non plene sicut in initio) $68_{5.\ 6}$. — Wenn das auf den Tempel bezügliche Stück (Ap. Joh. $11_1$ f.) christlicher Herkunft und nach 70 verfasst ist, so kann mit dem «Messen» nur auf die Zerstörung des Tempels angespielt sein. Wahrscheinlich sind aber die betreffenden Verse aus einer jüdischen Feder vor 70 geflossen. Dann scheint der Verfasser noch Hoffnung auf eine Bewahrung des Tempels zu haben, allein schon aus dem Umstand, dass der Vorhof den Heiden ausgeliefert wird, geht hervor, wie nahe auch für sein Bewusstsein das allgemeine Los der sündhaften Verweltlichung dem Gotteshaus gerückt war.

[2] S 2. Macc. $2_1$ f. Von wem die Briefe, die in c. 1 und 2 (bis V. 18) dem 2. Maccabäerbuch vorausgeschickt sind, herrühren, ist unbestimmt. Sie könnten auch dem Schreiber des Ganzen angehören. — Anders Kosters, Th. Tijdsch. 1898. — Reuss, (Bible A. T. VII, 1879 p. 131) vermuthet, dass sie mit der Gründung des Oniastempels im Zusammenhang stehen. Wahrscheinlich sind ältere Traditionen darin verarbeitet, cf. Kamphausen, in Kautzsch's Apokryphen. Dafür spricht auch der oben mitgetheilte parallele Bericht des Josephus. — Nach dem Falle des Tempels hat Pseudo-Baruch auf Grund dieser Traditionen die Idee weiter ausgeschmückt: ein Engel steigt in's Allerheiligste herab, er trägt nicht nur die 48 Steine und das Ephod davon, sondern auch den Vorhang, die 2 Ge-

bezeichnend für das sinkende Ansehen der kultischen Handlungen ist die Mittheilung des Josephus, dass 200 Jahre vor Abfassung seiner Schrift über die jüdischen Alterthümer (also gegen Ende des zweiten Jahrhunderts vor Christus) zur Strafe für die vielen Uebertretungen der Gebote die Onyxsteine und der Brustschild des Hohepriesters zu leuchten aufhörten, während zuvor «so oft Gott beim Opferdienste zugegen war, diese Steine . . . einen solchen Glanz und Schein von sich gaben, dass sie weithin leuchteten».[1] Die genannten Edelsteine auf dem hohenpriesterlichen Brustschild müssen (wenigtens für diese Epigonenzeit, die nur noch verworrene Vorstellungen von der alten geschichtlichen Wirklichkeit hatte),[2] in engster Verbindung stehen, wenn sie nicht geradezu identisch sind, mit dem unter dem Namen Urim und Tummim bekannten jüdischen Orakel, über welches der Talmud eine der eben mitgetheilten Aussage ganz entsprechende Lehre enthält. «Fünf Dinge, so lautet der Spruch jer. Taanith $65_1$, fehlten dem zweiten Tempel: das himmlische Feuer, die Bundeslade, Urim und Tummim, das Salböl und der heilige Geist». In diesen verschiedenen, aber innerlich verwandten Sagen scheint ein alter Volksglauben zum Ausdruck zu kommen.[3] Zu Grunde liegt die geschichtlich verbürgte Thatsache, dass sich ein Gefühl der Unzulänglichkeit des nachexilischen Cultus bei den Frommen eingeschlichen hatte, und von dieser Seite angesehen wird auch das essenische Schisma nur den offenen Ausbruch

---

setzestafeln, das Weihrauchfass u. s. f., siehe Ap. Bar. $6_7$. Das Hinaufsteigen des Jeremias auf den Berg Mosis (so 2. Macc. $2_4$) dürfte ein ähnliches für Baruch (cf. Ap. Bar. $76_3$) veranlasst haben. — Vergl. auch Apok. $2_7$ das «verborgene» Manna.

[1] S. Jos. Ant. III 216—218 (ed. Niese).

[2] Ueber diese vergl. Nowack, Hebr. Archäologie 1894 p. 93.

[3] Wir beschränken uns auf die Zeugnisse für die Zeit vor der Eroberung Jerusalems. Dass nachher für den Opferdienst Ersatz gesucht werden musste, versteht sich, s. Weber[2], p. 38 ff.

der Krankheit darstellen, die schon längst im Stillen an dem religiösen Volksleben zu nagen begonnen hatte.[1]

Doch die Hauptgefahr, so zu sagen die Aufzehrung, drohte dem Tempel und seinen Anstalten von dem neuen, eifersüchtigen Götzen, den das heimgekehrte Israel in seiner Mitte errichtet hatte: ich meine den ausschliessenden, alle Lebenskräfte aufsaugenden Gesetzesdienst. Dies war seit den Tagen Esra's die eigentliche rivale Macht, deren hoher Schatten sich stündlich weiter über das Gotteshaus ausbreitete, verhängnissvoller als die Ausschreitungen seiner Diener, furchtbarer als die unerhebliche Filialstiftung zu Leontopolis. Der gesetzliche Geist macht sich allmählich auch in der Auffassung und Schätzung der Opfer geltend und drückt sie auf das Niveau der menschlichen Leistungen und verdienstvollen Handlungen herab.[2] Die Wirkung des Kultes hängt an der Heiligkeit und Gesetzlichkeit der daran Betheiligten. «Nicht um des Ortes willen wurde das Volk, sondern um des Volkes willen wurde der Ort vom Herrn auserwählt» so lautet das Urtheil des 2. Maccabäerbuches über den Tempel.[3] Theoretisch allerdings, insofern der gesamte Cultus im mosaischen Codex wurzelte, konnten auch die Gesetzeslehrer nicht anders als den Tempel in den Kreis ihrer Verehrung einzuschliessen, sie thaten es aber so, wie man Jemanden in zärtlicher Umarmung ersticken würde.

---

[1] S. Lucius, der Essenismus 1881 Cap. 5.

[2] S. H. Holtzmann, N. Th. I p. 66.

[3] An den Hohepriester selbst wurde der Massstab nicht des priesterlichen Amtes, sondern der gesetzlichen «Gerechtigkeit und Treue» (1. Macc. $14_{35}$) angelegt. In den ältesten rabbinischen Schriften scheint die Thora werthvoller als der Tempeldienst. Eine dogmatische Serenität bekunden die Rabbinen in Feststellung alles dessen, was die Opfer ersetzen kann: man wäre vielmehr gefasst auf stetige Versicherung, dass die gegenwärtige, opferlose, schreckliche Zeit nur ein kurzes Interregnum darstelle.

Die starre Gesetzlichkeit ist nun ihrerseits nichts anderes als das Correlat der jüdischen Gottesauffassung. Wie das Eindringen der heidnischen Religionen zur Erhebung Gottes über alles Irdische hingetrieben hatte, so brachte auch der steigende Abfall zum Hellenismus es mit sich, dass das wahre Israel nur noch in den gesetzestreuen Frommen, in der pharisäischen Partei zum Ausdruck kam. Es ist nicht mehr «die uralte Bundeszusage Gottes, welche dem religiösen Bewusstsein des Volkes seinen Halt gibt, sondern der Entschluss der Gesetzeserfüllung».[1] Die Thora wird zur Grundbedingung aller Gemeinschaft mit Gott und repräsentirt sein eigenstes Wesen.[2] Die Reflexwirkung aber, welche dies totale Aufgehen aller Religiosität in gesetzliches Thun auf die Gottesidee ausübte, konnte nur dazu beitragen, dieselbe noch statutarischer und abstrakter zu gestalten.

Wie kam es, dass unter solchen Umständen in den Reihen der ernster Gesinnten keine Opposition gegen die ausschliessliche Gesetzesherrschaft sich geltend machte? Wie war es möglich, dass auch die Bessern, die zweifellos in der Weise der Psalmisten mit heissem Bemühen nach der Nähe Gottes rangen, mit diesem bei jeder Uebertretung in's Wanken gerathenden Bunde sich zufrieden gaben, dass sie sich dazu verstanden, in dem Satzungs-

---

[1] «Die prophetische Idee des Bundes, den Gott mit dem auserwählten Volke geschlossen hatte, wurde im rein juristischen Sinne aufgefasst: der Bund ist ein Rechtsvertrag, durch welchen beide Contrahenten gegenseitig gebunden sind». Schürer [3] II p. 465.

[2] Dies aber nicht im Sinne einer Reaction gegen den transcendentalen Gottesbegriff. Es gilt erst von späteren Zeiten, dass Gott mit der Thora so zu sagen identificirt und in die Endlichkeit herabgezogen wurde (Weber [2], p. 157 ff.; cf. 148 ff.). Dieser «judaisirte Gottesbegriff» ist eine durch Uebermass der Logik herbeigeführte Ausartung und mit den Spielereien der Scholastiker auf eine Linie zu stellen. Dass er in dem engen Gesichtskreis einer Kaste sich ansiedeln konnte, ist begreiflich; das gesamte, geistige Leben langer Jahrhunderte zu beherrschen, hätte er nimmermehr vermocht.

labyrinth umherzuirren und in steter Sündenangst zu leben?[1] Auf diese Frage wird man antworten dürfen: sie kannten noch eine andere Saite, welche helleren, erfreulicheren Klang von sich gab, sie lauschten dem Wehen der herannahenden, erlösenden Freiheit, welche das Unerträgliche ertragen half.

4.

Bevor wir jedoch zur Charakteristik dieser frohen Zukunftsträume übergehen, sei noch ein weiteres Merkmal des jüdischen Gottesbegriffes kurz in's Auge gefasst. Bei der strengen Scheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem und der formalistischen, genau geregelten Frömmigkeit, die damit zusammenhing, musste auch das göttliche Handeln immer mehr als ein fest geregeltes, unabänderliches erscheinen. Die Weltregierung Gottes wurde einem strengen Determinismus[2] unterworfen. Während

---

[1] cf. Ps. Salom. $5_{8.19}$ cf. $3_8$.

[2] Dass wir von einem deterministischen oder auch abstrakten Gottesbegriff des Judenthums redeten, hat E. Ehrhardt (der Grundcharakter der Ethik Jesu 1895, p. 37 f.) als unglücklich gewählte Ausdrücke bezeichnet. Deterministisch sei höchstens die Anschauungsweise betreffs des Handelns Gottes. Dass die Formulirung logisch nicht ganz correkt ist, kann zugegeben werden. Aber wie viele ähnliche Formeln sind ganz geläufig! Ein Gleiches gilt schliesslich auch von supranaturalistisch in Bezug auf das Wesen Gottes — und doch wird man sich vielleicht dazu bequemen, von einem supra-naturalistischen Gottesbegriff zu reden. Die correkten Redewendungen sind nicht immer so passend und so prägnant als die verpönten. Auf der folgenden Seite (p. 38) schreibt E. selber: «dieser weltferne, abstrakte, deterministische Gott». Verlangte nicht auch hier die Logik eine sprachliche Verbesserung? — Dass deterministisch an und für sich kein Gegensatz zu religiös ist, leuchtet ein; es kommt eben darauf an, ob man das Augenmerk auf das richtet, was Gott zum Heile angeordnet hat, oder nur auf die lange trübe Leidenszeit, die nach unabänderlichem göttlichem Rathschluss der Erlösung voraufgehen muss. Dass letzteres auf die religiöse Begeisterung lähmend wirken musste, lehrt die Erfahrung. — Die Vorstellung E.'s vom Judenthum, speciell von der Apokalyptik, die er in diametralen Gegensatz gegen die unsrige stellen will, soll später zur Sprache kommen. Hier sei nur noch unserer Empfindung

der prophetische Volksgott in Israel aus- und einging, bald gnädiges Erbarmen, bald heiligen Zorn kundgab, sind nun des Höchsten Bewegungen den Erdensöhnen so wenig sichtbar, wie der Wechsel der erhabenen, an der Himmelsfeste ruhenden Gestirne, wohin er ja entrückt zu sein schien.

Das ewige Einerlei der Naturgesetze, das radikale Unvermögen des Menschen, den unabänderlichen göttlichen Willen zu modificiren, ist die tiefste Ueberzeugung des Predigers. (Qoh. 14 ff. 31 ff. u. ö.) In Jesus Sirach, wie auch bei Henoch treffen wir Spuren einer Polemik gegen Freiheitsleugner, welche wahrscheinlich ihre Behauptungen mit der geltenden Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung rechtfertigten.[1] Bekannt sind die Angaben des Josephus über die Schicksalslehre der Pharisäer, worunter er ihre Vorstellung von dem unabänderlichen Gotteswillen versteht. Nur das griechische Gewand ist auf Rechnung des Schriftstellers selbst zu setzen. Das reichste Beweismaterial für diese Grundstimmung des Judenthums liefert die apokalyptische und pseudepigraphische Schriftstellerei, namentlich ihre Geschichtsauffassung, sowohl mit Bezug auf die eigene, jüdische Vergangenheit und Zukunft, als auch auf die ganze bekannte Welt.[2] Begreiflich genug wird die Weltleitung

---

Ausdruck gegeben, dass es für die Sache vielleicht förderlicher gewesen wäre, wenn seine Entgegnung etwas weniger in allgemeinen Erörterungen und zusammenfassenden Deutungen so complexer Grössen wie Prophetismus und Judenthum verlaufen und etwas mehr auf das einzelne geschichtliche Material, auf die von uns vorgebrachten literarischen Beweise eingegangen wäre. Diesen mussten andersgeartete Stellen gegenübergestellt oder im einzelnen musste gezeigt werden, dass sie eine entgegengesetzte Interpretation erheischen.

[1] S. Jes. Sir. $15_{11}$ f. Hen. $98_4$. Es sind Libertiner gemeint, welche das Böse auf Gott zurückführen: Gott selbst habe die Sünde auf Erden geschickt.

[2] Gottesname bei Daniel: Offenbarer der Geheimnisse Dan. 2 22. 28. 29. 47. Assumptio $12_{4.\,13}$ nihil est ab eo (sc. Deo) neglectum usque ad pusillum, sed omnia praevidit. . . . Hen. $39_{8.\,11}$ $64_3$

Gottes von diesen Spätgeborenen nach Art eines unabweisbaren Geschickes gedacht: seufzten sie doch unter dem mehrhundertjährigen Bann, der seit der Perserherrschaft, gleichsam anfangs- und endlos wie diese orientalischen Satrapenreiche selber, über dem Volke der Erwählung zu lasten schien.[1]

Es ist ein Ansatz zur deterministischen Geschichtsbetrachtung, wenn historische Bilder entworfen werden, nicht der bunten Mannigfaltigkeit des Lebens entsprechend, sondern nach Kategorieen gegliedert. Die Völkergeschichte wird in stereotype Zahlen, in mathematische Formeln gefasst. Bald sind es vier Weltreiche, bald 70 Jahrwochen oder Regierungszeiten, bald 7 oder 10 Weltwochen oder auch 12 Welttheile, welche die Schriftsteller ihren geschichtlichen Berechnungen zu Grunde legen.[2] Den Höhepunkt der Entwickelung stellt das damals geläufige Verfahren dar, durch gotterleuchtete Männer der Vorzeit die ganze zukünftige Entwickelung voraussehen und

---

u. s. w. In den Apokalypsen Esra und Baruch ist ein unaufhörliches Gerede von dem Vollwerden der Zeiten, von Messen und Zählen, dazu viele Vergleiche aus dem Natur- und Pflanzenreiche zum Beweis, wie alles genau bestimmt und im Voraus geregelt ist. IV. Es. $4_{28}$ ff. 36. 37. 40 ff. $5_{46}$ ff. . . . Bar. $69_{2}$. Alles steht fest von Anfang bis zum Abschluss der Welt, IV. Es. $6_{1-6}$ $7_{74}$ (tempora reposita). Ap. Bar. $23_{3.\,4}$.

[1] Die 62 Jahrwochen von Cyrus bis auf Antiochus IV. nennt Daniel «drückende Zeiten». $9_{25}$.

[2] Die 4 Weltreiche Daniels auch in IV. Es. $11_{39}$. Ap. Bar. $39_{3-5}$. — Zu den 70 Wochen die 10 Weltwochen Henoch's, jede zu 7 Theilen, ferner die 70 Hirten. Sieben Wochen in den XII Testam. Gliederung der israel. Geschichte nach Jubeljahren mit Betonung der Siebenzahl in den Jubiläen. — Zehn Menschengeschlechter. Sibyll. $2_{15}$. — Cf. Assumptio $10_{12}$. — Zwölf Welttheile nach den Apokalypsen Esra's ($14_{11}$) und Baruch's (53—76); cf. Ap. Bar. 69 3. 4. «Sechs Masse jeder Art, des Guten wie des Bösen». — Den Versuch einer Schematisirung der Geschichte macht schon Sirach 44—50. Praedestinatianische Klänge in dem freilich unsicheren (cf. Ryssel bei Kautzsch I 310) Zusatz Sir. $16_{15.\,16}$. «Gott hat den Menschen Licht und Finsterniss zugetheilt». — Der Massstab der Weisheit wird mechanisch gehandhabt in Beziehung auf die Geschichte Sap. 10. Gott hat «alles nach Mass, Zahl und Gewicht geordnet» ($11_{20}$). Cf. 1. Macc. $2_{49}$ ff. 3. Macc. $2_{6}$.

niederschreiben zu lassen.[1] Insbesondere wurden den Patriarchen Bücher zuerkannt, in welchen sie die ihnen gewordenen Offenbarungen der Nachwelt überlieferten.[2] Es lag nahe diese Anschauung auf Gott selbst und die himmlische Welt zu übertragen. In dem Buche der Wahrheit (Dan. $10_{21}$) oder ganz kurz im Buche (Dan. $12_1$) oder auch in den himmlischen Büchern, in den Büchern der Heiligen oder der Lebendigen oder auf den himmlischen Tafeln,[3] stehen die Schicksale der Einzelnen und der Geschlechter verzeichnet. Das Gericht über alle, sagt das Buch der Jubiläen $5_{13}$ ff., ist angeordnet und auf die himmlischen Tafeln geschrieben. . . . «Und nichts (kann entgehen), was im Himmel und was auf der Erde und was im Licht und was in der Finsterniss ist, und in der Unterwelt und in der Tiefe und am düstern Ort; und alle ihre Strafe ist angeordnet, geschrieben und eingegraben.» Es sind nur andere Bilder zur Veranschaulichung desselben Gedankens von der Unabänderlichkeit und Festigkeit des göttlichen Willens, wenn es heisst, dass die Werke der Menschen auf der Wage gewogen oder von Gott im Himmel aufbewahrt werden.[4]

An dieser schablonenhaften Geschichtsphilosophie,

---

[1] Dan. 11. 12 cf. $7_1$ $12_4$ Assumptio 2—10 cf. $1_{16}$ ff. $10_{10}$ Hen. 85—90 cf. $82_{1.\,2}$ u. s. w.

[2] Nicht nur die unter dem Namen Henoch's, Moses', Noah's u. s. w. erhaltenen Bücher und Fragmente sind ein Beweis dafür, sondern vergl. auch Jub. $10_{45}$. Bücher Noah's, Jakob's, Mosis, . . . Testam. XII Patriar. Zab. 9 u. a.

[3] Dan. $12_1$ Hen. $39_2$ $47_3$ $81_1$ ff. $93_{1-3}$ $103_2$ $106_{19}$ $108_{3.\,7}$. Jub. 16. 18. 30. 31. 32. IV. Es. $6_{20}$ Ap. Bar. $24_1$ Test. XII Pat. Lev. 5 As. 27 cf. Ex. $32_{32}$ Ps. $69_{29}$ $139_{16}$. . . . Drei Kategorieen von himmlischen Büchern, s. Beer zu Hen. $47_3$. — Die Idee der Tafeln ergab sich leicht aus den himmlischen Gesetzestafeln. Ex. $24_{12}$ $31_{18}$ und hat mit der platonischen Ideenlehre nichts zu schaffen (cf. Dillmann, Ewald's Jahrb. III, p. 83, Anm. 2). — Verwandte Vorstellungen Ex. $25_{9.\,40}$ $26_{30}$ Ap. Bar. $4_5$ $59_4$.

[4] Dan. $5_{27}$, Hen. $41_2$, vergl. $38_2$ $40_5$ $61_8$, Ps. $62_{10}$.

an diesem an den Buchstaben gebundenen Weltregiment des Höchsten kann man ermessen, wie starr der jüdische Gottesbegriff geworden war. Allerdings kam es diesen frommen Schriftstellern nicht in den Sinn, damit die Unempfänglichkeit Gottes für der Menschen Thun zu lehren. Im Gegentheil, dieser Determinismus war paränetisch gemeint und sollte dem jüdischen Moralismus als Stütze dienen. Lässt die laxe heidnische Götterlehre den menschlichen Wandel gleichgültig erscheinen, so soll das rigorose Vorgehen des wahren Gottes sich den Gemüthern als ein durchaus stetiges und unausweichliches einprägen. Nichtsdestoweniger, das in dieser stets wiederkehrenden Betrachtung von dem «gebuchten» Gotteswillen, in dieser ausgedehnten Zahlentheologie ausgesprochene Gefühl eines Unabänderlichen musste unter Umständen das religiöse Bewusstsein tief niederdrücken oder doch in seiner Freudigkeit hemmen.

5.

Es war nothwendig, die jüdische Gottesidee mit ihren hervorragendsten Consequenzen zuerst zu überblicken, damit einleuchte, welche Leere, welches Unbehagen gerade den eigentlich religiösen Bedürfnissen gegenüber sich ergaben. War auch der alles vorherbestimmende Gott nominell überall gegenwärtig, thatsächlich blieb er unendlich entfernt, den Herzen unzugänglich. Die zahlreichen Mittelwesen vermochten die Kluft zwischen ihm und der Welt nicht zu überbrücken, erweiterten sie vielmehr. Es ist nicht zu bezweifeln, dass bei fortgesetzter Abnahme der religiösen Zuversicht und unter dem zersetzenden Einfluss der heidnischen Weltanschauung und Lebensart das Judenthum, dies politisch ohnmächtige Häuflein, so gut wie die anderen Völker des Alterthums, nach und

nach dem religiösen Bankrott verfallen wäre,[1] wenn ihm nicht von einer anderen Seite frische Luft, Licht und Leben zugeflossen wären.

Es hatte nämlich dieses Volk aus besseren Zeiten ein Vermächtniss ererbt, das von voller Befriedigung aller Bedürfnisse in messianischer Zukunft redete. In dem trostlosen Gestern und Heute, das wie alles Andere, göttlicher Nothwendigkeit entstammte, blieb den sehnenden Gemüthern nichts Anderes übrig, als nach diesem Rettungsanker zu greifen. Wie schon den Propheten der messianische Glaube das religiöse Deficit der Gegenwart deckte,[2] so geschah es in erhöhtem Masse im Schosse des Judenthums. Religiöse Reaction gegen die Einseitigkeit und Starrheit des herrschenden Gottesbegriffes, das ist Sinn und Bedeutung des jetzigen Wiedererwachens und Aufblühens der messianischen Hoffnungen.[3] Dass dieses innerste Wesen des Messianismus von den jüdischen Apokalyptikern selbst unerkannt, ja ungeahnt blieb, und dass es von mancherlei aus der Ueberlieferung übernommenen materiellen und werthlosen Zuthaten verdeckt wurde, thut nichts zur Sache. Wir fragen hier nur darnach, was er an und für sich in der religionsgeschichtlichen Entwickelung überhaupt zu besagen hat.

Nichts wird die angegebene Thatsache überzeugender darlegen, als der Umstand, dass gerade in dieser zukünftigen, erhofften Welt für die oben beschriebenen religiösen Mängel Ersatz geboten wurde. Folgende sechs

---

[1] Ein Denkmal der Gefahr, in welcher das Judenthum schwebte, ist der Prediger Salomo's und seine Skepsis. — Noch bis in's 2. Jahrhundert p. Chr. währte die rabbinische Controverse in Bezug auf diese Schrift, Edersheim II, p. 688. Derenbourg p. 296.

[2] S. Hitzig, l. c. p. 115, 3.

[3] Eine interessante religionsphilosophische Beleuchtung dieser Erscheinung gibt Wendt, Die Lehre Jesu, II 1890, p. 36.

Punkte[1] mögen dies in aller Kürze näher veranschaulichen. Ihre Aufzählung hat nur den Sinn, der eben geschilderten düsteren Grundstimmung des Judenthums gegenüber an einigen markanten Beispielen, die sich leicht vermehren liessen, die *religiöse* Tragweite seiner Eschatologie zu beleuchten. Ihre Zusammenstellung erfolgt ohne Rücksicht auf ihre zeitliche Entstehung oder ihren ungleichartigen Ursprung, da es vorerst hier nur auf einen Querschnitt des messianischen-apokalyptischen Baumes ankommt, um dessen Saft und innersten Kern zu erkennen.

1) Hatte die Gegenwart ein Gefühl der Gottverlassenheit, wurde zum mindesten der Himmlische nur in weiter Ferne hinter den Wolken thronend gedacht, so wird er dann wiederum unter seinem Volke wohnen in der Person des Messias. *Offenbarung* Gottes oder des Sohnes Gottes, das ist die messianische Frohbotschaft. Beachtung verdient vor allem der apokalyptische Ausdruck für den höchsten Lohn: *Gott sehen* oder *das Antlitz Gottes schauen.*[2] Ueberhaupt ist es charakteristisch, dass die messianischen Trostschriften dieses Zeitalters den bezeichnenden Titel «Apokalypsen» d. h. Enthüllungen Gottes und seines Gesalbten führen.

2) War es zweifelhaft, ob die Weisheit auf Erden noch eine Stätte gefunden hatte, und war der prophetische Geist aus dem auserwählten Volke gewichen, so wird

---

[1] Für die Belegstellen dazu verweisen wir im Allgemeinen auf die Uebersicht der messianischen Dogmatik bei *Schürer*[3], II p. 522 ff. Nur einige charakteristische Aussprüche sollen besonders erwähnt werden.

[2] Unter den Freuden der messianischen Zeit ist nach Ap. Es. $7_{98}$ die *siebente*, welche «höher» steht als alle anderen, die, «dass sie zuversichtlich frohlocken, sicher vertrauen und furchtlos sich freuen, denn sie eilen herzu, das *Antlitz* dessen *zu schauen*, dem sie im Leben gedient» (videre faciem Dei); cf. $7_{28.\ 33.\ 42}$ (dazu die richtige Bemerkung von *Gunkel* p. 84: «der Abschnitt atmet die Stimmung des Mystikers, dem Alles vor Gott verschwindet»); $13_{52}$. Assumptio $10_7$: Deus palam veniet. Ap. Bar. $51_{11}$ cf. 8. Mt. $5_8$. — Dieselbe Idee liegt den Gottesoffenbarungen in Daniel und Henoch zu Grunde.

ihn der Messias, wenn er erscheint, in Fülle besitzen.[1] «In ihm wohnt der Geist der Weisheit.» Propheten wie Moses, Jeremias, insbesondere Elias, der grösste unter allen, werden dann in der Begleitung des Messias hervortreten.

3) Desgleichen werden die anderen Mittelwesen,[2] welche den Menschen den Abglanz der göttlichen Majestät vermittelten, die Engel, die Sonne, die Sterne in messianischer Zeit in ein näheres Verhältniss zu den Frommen gesetzt werden, was ebenfalls auf eine Einkehr Gottes unter die Seinen hindeutet. Die Gerechten werden den Engeln gleichkommen, wo sie dieselben nicht übertreffen, sie werden leuchten wie die Lichter des Himmels.[3]

4) Umgekehrt werden alle widergöttlichen Mächte gerichtet und vernichtet werden. Die gefallenen Engel werden abgeführt in den feurigen Abgrund, und der Satan wird ein Ende haben. Alle Sünde und Ungerechtigkeit soll von dem Erdboden verschwinden.

5) War der Strom der Jahrhunderte nicht schadlos an dem Tempel vorübergegangen, so wird auch diesem Verfall gesteuert werden. In den letzten Zeiten soll ein

---

[1] Hen. 49. cf. Ap. Es. $8_{52}$ Ap. Bar. $28_{1}$ $44_{14}$. Die Weisheit wird allgemeines Kennzeichen der Auserwählten, Hen. $5_{8}$ $48_{1}$ $91_{10}$.

[2] Wie die Weisheit, so werden auch die anderen göttlichen Hypostasen und vornemlich das W o r t (Memra) in Verbindung gebracht worden sein mit dem Messias. — Dann war auch bei dieser Gleichung (Christus = das Wort) das oben verzeichnete r e l i g i ö s e Interesse massgebend. In diese r e l i g i ö s e Sphäre gehört dann auch die johanneische Logoslehre, die demnach der alexandrinisch-philosophischen ferner stände, als man gewöhnlich annimmt. Bedeutsam ist auf jeden Fall, dass die Vorstellung der Memra gerade in den ältesten rabbinischen Schriften zu Hause ist und im Talmud fehlt. Ueber die parallele Erscheinung in Hinsicht der Präexistenz später.

[3] Dan. $12_{3}$ Hen. $104_{2}$ IV. Es. $7_{95.\,97.\,125}$ Ap. Bar. $51_{5.\,10.\,11.\,12}$ Mt. $13_{43}$ $22_{30}$ 1. Kor. $15_{41}$. In Dan. $8_{10}$ Hen. $43_{3.\,4}$ $46_{7}$ wird die geheimnissvolle Verbindung der Gerechten mit den Sternen gerade im Hinblick auf den späteren messianischen Erfolg schon p r o l e p t i s c h ausgesagt.

neues Gotteshaus erbaut werden,[1] das nimmermehr zerstört und den salomonischen Tempel überstrahlen wird. Dann werden auch die entschwundenen schwer vermissten heiligen Geräthschaften wieder aufgefunden.[2]

6) Gleichwie unter diesen messianischen Freudenstrahlen die Eisdecke, welche den lebendigen Gott verbarg, zusammenschmilzt, so wirft auch der Glaube an den herrlichen Ausgang seinen versöhnenden Schein auf die gottgewollte Unabwendbarkeit alles irdischen Geschehens. Denn nicht nur die jetzige und die vergangenen schweren Zeiten sind programmmässig nach den himmlischen Aufzeichnungen eingetroffen, sondern auch die Endzeit mit allen ihren Segnungen wird nach Tempo und Inhalt den vorherbestimmten Verlauf nehmen. In diesem Lichte verlieren selbst Leiden und Ungemach ihren Stachel. Denn ein bestimmtes Maass des Bösen ist Vorbedingung der Erlösung. Die Zahl der Märtyrer und Gerechten, das Mass der von ihnen zu leistenden guten Werke muss voll werden, ehe das Ende erscheinen kann.[3] Es gibt M a a s s e

---

[1] Hen. $90_{28}$ $91_{13}$. Nach der 7. Posaune, wenn das messianische Reich anbricht (Ap. Joh. $11_{15}$ ἐγένετο ἡ βασιλεία . . .), erscheint auch der himmlische Tempel $11_{19}$. — Die Zerstörung des Tempels wurde aus Dan. $9_{24}$ Jes. $7_{25}$ gefolgert, s. W ü n s c h e, N. Beiträge, p. 300. Mit den diesbezüglichen Orakelsprüchen bei Josephus, Bell. J. 4. $6_3$ 6 $2_1$ sind zweifellos die messianischen Ansichten gemeint. — Nach der Zerstörung durch Titus ist die Idee der Erneuerung selbstverständlich, Ap. Es. $10_{27.\ 55}$ Ap. Bar. $6_9$ Midr. Ps. 90 Targ. Cant. $1_{17}$.

[2] 2. Macc. 2. Ap. Bar. $6_8$. Drei Dinge wird Elias wiederbringen: das goldene Mannagefäss, das Salböl und das Reinigungswasser, Pseud. Jonath. Ex. $40_{10}$ Tanch. Ex. $23_{20}$. Cf. Justin Dialog. c. Tryph. $8_{19}$. Die Bundeslade im himmlischen Tempel, Ap. Joh. $11_{19}$. — Das Kommen Jahves zum Tempel ist ein zusammenfassender Ausdruck der messianischen Hoffnung.

[3] Hen. $47_4$ (die Zahl der Gerechtigkeit) IV Es. $4_{35}$ auf die Frage der Seelen der Gerechten in ihren Kammern: wie lange das Ende noch aussteht, gibt der Engel die Antwort: «wenn die Zahl von Euresgleichen voll ist.» Dazu Ap. Joh. $6_{10.\ 11}$. Auch die Zahl der Werke ist bestimmt für den Einzelnen und die Gesammtheit τὰ ἔργα πεπληρωμένα. Das damit verbundene ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (Ap. Joh. $3_2$) kann sich nur auf die r i c h t e r l i c h e Prüfung Gottes beziehen,

und *Schnüre* der Gerechten, welche ihnen den Beistand Gottes und die Theilnahme am Reiche des Messias zusichern.[1] Alle Zahlen und Berechnungen der messianischen Schriften haben im letzten Grunde *eschatologische* Abzweckung, sie sollen das Eintreten der Erlösung verbürgen, festnageln und als vor der Thüre stehend bezeichnen. Sie lenken die Aufmerksamkeit von dem düsteren Jetzt auf das glänzende Ziel und sind im Sinne eines Trostgrundes gemeint. Durch den Messianismus verklärt sich der Determinismus des göttlichen Willens und Handelns in religiöse *Teleologie* und siegesgewisse *Prädestination*.[2]

In den angeführten Stücken zeigt sich die edelste und innerste Seite der jüdischen Erwartung. Mochte auch vieles Fremdartige mitunterlaufen, mochten politische, sociale, egoistische Ansprüche diesen religiösen Kern überwuchern, er war doch nicht ganz abwesend. Wenn es noch irgend einen Herd gab, an dem die innere Herzensflamme der Gläubigen sich nähren konnte, so war es der messianische. Alle frommen Wünsche, alle begeisterten Gefühle ergingen sich in freiem Lauf auf diesem Tummelplatz der religiösen Phantasie. Mit der glühendsten Innigkeit versenkten sich die heilsbedürftigen Gemüther, die Hanna- und Simeonsseelen, in die Betrachtung der kommenden Zeiten. Sie lebten nicht mehr oder noch nicht, sie erwarteten das Leben.[3]

---

nicht etwa auf den Gegensatz der Beurtheilung durch die Welt (*Bousset*, Die Offenb. Joh., 1896, p. 260).

[1] S. Hen. $61_{1-5}$. cf. Ap. Joh. $11_1$ f.

[2] Die *Namen* der Heiligen sind in den Büchern *eingetragen*. Der Messias ist von *Anbeginn* an existirend (Präexistenz). Die Gerechten gelten als die *Auserwählten* Gottes. Hen. $38_{2.\ 4}$ $39_6$ $40_5$. Ihre Werke sind aufbewahrt vor dem Herrn der Geister Hen. $38_2$. Wie der Weltlauf im Ganzen nach Zahlen berechnet wird, so im Besonderen die Endzeit Dan. $9_{27}$ $12_7$ f. Assumptio 7 IV. Esra 11. 12 Ap. Bar. 27. 28.

[3] «Man darf sagen, dass in der späteren Zeit *das religiöse Bewusstsein sich concentrirt um die Zukunfts-*

Wie sehr der messianische Glaube einer religiösen Wurzel entsprosste, wird daraus ersichtlich, dass die gehoffte Erlösung unter dem Bilde des den Vätern verheissenen Gnadenbundes[1] gedacht wird, in welchem Begriffe «allezeit das Heilsbewusstsein Israels zum Ausdruck kam».[2] Wie hohe Stücke auch ernstere Gemüther auf treue Gesetzeserfüllung hielten, sie brachten es nicht fertig, ihre Rettung bedenkenlos auf eigenes Verdienst zu erbauen. Die freie Zusage Gottes blieb zuletzt doch der feste Rettungsanker. Es ist dies um so merkwürdiger, als nach jüdischem Dafürhalten der Bund selbst wieder auf der Gesetzesleistung beruhte. Dieser halbe Bruch mit dem System ist aber sehr lehrreich und ein unwillkürlicher Fingerzeig dafür, dass das messianische Dogma anfing, wenn auch ganz unbewusst, ein Surrogat des nomistischen Heilsweges zu werden.

6.

Die obigen Betrachtungen führen zu dem Schluss, dass das Judenthum zwei Pole[3] besass: den Nomismus

---

hoffnung.» Schürer (3) II. p. 499. — «In aller Trübsal, sagt Siphre $32_7$, soll Israel der guten Dinge gedenken, welche ihm Gott für die zukünftige Welt in Aussicht gestellt.» Gerade in die trübsten Zeiten fällt das jeweilige Hervortreten der messianischen Hoffnungen: so Daniel in die syrische Verfolgung; die Psalmen Salomo's in die römische Invasion; die Bilderreden nach den Massenhinrichtungen des Herodes u. s. w. — Die eschatologischen Fragen sind in allen religiös wichtigen Epochen wieder aufgetaucht: nicht nur in der apostolischen Kirche, auch zur Reformationszeit, in den pietistischen Kreisen, in mittelalterlichen Sekten. . . .

[1] Von der messianischen Zukunft erwarten die Jubiläen die Erfüllung der Verheissung: «Ich will mein Heiligthum unter ihnen aufbauen und bei ihnen wohnen und ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein.» — Im Hinblick auf die messianische Hilfe erinnert der Psalter Salomo's an den Gnadenbund mit den Vätern 9; 19; $18_4$. — Selbst das Rabbinenthum lässt durchblicken, dass es in letzter Instanz die Zusage Gottes ist, welche die Erlösung verbürgt, s. Weber (2), p. 351.

[2] H. Schultz A. Th. p. 279.

[3] Diese überaus treffende bildliche Bezeichnung geht auf Schürer zurück. Näheres über Gesetz und Hoffnung s. unten

und den Messianismus. Und eine Bestätigung dieses Satzes liegt darin, dass eine Gliederung des ganzen Systems der jüdischen Theologie nicht minder gut vom eschatologischen Gesichtspunkte als vom Standpunkte des Nomismus zu vollziehen ist. Für's gewöhnliche, zumal im offiziellen Judenthum, hielten sich die zwei Strömungen das Gleichgewicht. Unter gewissen aparten Umständen aber konnte eine Störung eintreten. Kam eine vorzüglich religiös begabte Individualität, so musste sie sich mit Vorliebe den messianischen Gedanken zuwenden und insofern die Auswüchse der veräusserlichten Gesetzlichkeit ihrem Gottesbewusstsein zuwider waren, dieselben bekämpfen. Dazu bedurfte es aber eines ganz neuen Ansatzes. Innerhalb des Judenthums blieb die Nomokratie ungebrochen. Das innere Unbehagen, das im todten Satzungswesen hervortretende Gefühl der Gottentfremdung war allerdings, wie sich uns erwiesen hat, die geheime Triebfeder des aufblühenden Messianismus; von dem vorchristlichen Judenthum wurde er aber in dieser seiner Tragweite, nämlich als Reaction gegen den Nomismus, nicht erkannt. Ganz natürlich! Die starre Gottesidee hatte

---

Kap. IV. — In nicht weniger denn 456 Bibelstellen (75 im Pentateuch, 243 in den Propheten und 138 in den Hagiographen) fand man Hinweisungen auf den Messias und sein Reich. Diese Zahlen hat Edersheim (l. c. II p. 710) aus mehr als 558 Citaten in den Targumen, den beiden Talmuden und den ältesten Midraschim zusammengelesen. Dieser mathematische Beweis für den einen Schwerpunkt des Judenthums ist nicht zu verwerfen. Auch war bestimmt beides, Gesetz und Messias, nothwendiges Requisit alles dessen, was Jude heissen wollte. Die Sadducäer leugneten die Auferstehung, wie sie überhaupt alle pharisäischen Neuerungen verwarfen, welche nicht deutlich in den heiligen Schriften gelehrt wurden. Damit ist aber nicht gesagt, dass sie auch die prophetischen Hoffnungen aufgaben. Allerdings werden sie dieselben nicht sehr ernst genommen haben, aber so dann auch das Gesetz. Selbst bei dem Römerfreund Josephus sind noch etliche, obwohl sehr verblasste messianische Züge erhalten Bell. Jud. 5; $9_3$ cf. 3; $8_9$ 4; $6_3$ Ant. 4; $6_5$ 10; $10_4$ 10; $11_7$. — Auch die Alexandriner in ihrer Art: Sibyll. $3_{652-794}$ und Philo, s. Schürer (3), II p. 515.

die messianische Erwartung in's Leben gerufen, und die Tochter konnte die Mutter nicht verleugnen. Der eschatologische Ersatz trägt selbst wieder den Stempel der jüdischen gesetzlichen Religiosität. In der nun folgenden Darstellung der geschichtlichen Entfaltung und Bedeutung der apokalyptischen Hoffnungen im Einzelnen wird sich das noch genauer ergeben.

---

III.

## Entwickelung der messianisch-apokalyptischen Ideen

### im Zusammenhang

### mit der religiösen und politischen Geschichte des Judenthums.

Im Vorangehenden wurden die jüdischen Zukunftsideen ohne Rücksicht auf das allmähliche Werden derselben gleichsam auf eine Fläche projicirt und nach der Bedeutung, die ihnen als Ganzem zukommt, gewürdigt. Das Folgende möchte darthun, in welcher Ordnung, unter welchen äusseren und inneren Einflüssen sie sich allmählich entfaltet haben. Es kann sich aber bei dem heutigen Stand unserer Kenntnisse nur um einen unsicheren, lückenhaften Versuch handeln. Wer ihn unternimmt, den drückt das Bewusstsein von der fortbestehenden Ungewissheit in Bezug auf die Chronologie der apokalyptischen Literaturdenkmäler, von dem fragmentarischen Charakter dieser Ueberlieferungen und mehr noch von der unsicheren Textgestalt dieser oft nur in Uebersetzungen ersten und zweiten Grades vorliegenden Schriften.[1] In letzterer Hin-

[1] Wie die uns zur Verfügung stehenden Urkunden in Bezug auf den Text und das Verständniss der Ideen immer wieder auf's neue abgeändert und gebessert werden müssen, zeigt sich fast bei jedem neuen Funde. Der griechische Akhmimtext des Henoch hat der ethiopischen Version vielfach zur Läuterung gedient, die neugefundene Ascensio Jesaiae in den Amherst Papyri hat ebenfalls die Textfrage dieses Pseudepigraphen wieder in Fluss gebracht, u. s. w.

sicht ist die theologische Wissenschaft überall erst in den Vorarbeiten begriffen, und wenn sich eine zusammenhängende Darstellung der jüdischen Glaubenswelt trotzdem hervorwagt, so muss sie darauf zählen, schon sehr bald und nach vielen Seiten hin revisionsbedürftig zu sein. Es kann darum auch nicht unsere Absicht sein, hier eine eigentliche apokalyptische Literaturgeschichte zu schreiben, sondern nur einige Hauptmomente dieser Geschichte wollen wir skizziren. Es gilt, die für die Folgezeit wichtigsten Vorstellungen der jüdischen Apokalyptik zu markiren.

1.

Aus der religiösen Grundstimmung des Judenthums liessen sich im vorigen Kapitel Schlüsse ziehen auf den tieferen Sinn, die innere Bedeutung der messianischen Hoffnung. Im Lichte der jüdischen Gottesidee, von innen heraus, wird sich auch die Entwickelung dieser Hoffnung, ihre Ausgestaltung zu der eigenthümlichen, unter dem Namen der «Apokalyptik» geläufigen messianischen Form am besten verstehen lassen. Doch nicht nur die Entstehung der Apokalyptik, sondern schon das ihr vorangehende lange Schweigen der messianischen Stimmen dürfte in dem besagten Umstande begründet sein. Als nach der Rückkehr aus dem Exil der prophetische Geist auszusterben begann, da erlosch zugleich oder verdunkelte sich wenigstens die Hoffnungssonne, die früher auch an den finstersten Tagen dem Volke ihre herrlichen Strahlen zugesandt hatte.[1] Es rückte nun die graue Zeit heran, in

---

[1] Allerdings kommen prophetische Schriften noch lange nach der Restauration zum Vorschein, und die hergebrachte Vorstellung, dass Maleachi das Ende der Prophetie bezeichne, ist rein conventionell. Joël, Jona, Jes. 24—27, Deutero-Sacharja und Andere sind nachexilisch. Stade geht mit einigen Fragmenten sogar bis in die griechische Zeit hinab: Zach. 9—14 weist er dem Anfang des 3. vorchristl. Jahrhunderts zu. Aber diese Stücke sind meist nur als

welcher sich mehr und mehr jene oben dargestellte, vom prophetischen Typus verschiedene Gottesauffassung einbürgerte. Eine direkte Rückwirkung derselben auf den Bestand und die Fortentwickelung der messianischen Ideen blieb nicht aus.

Es ist oft die Beobachtung gemacht worden, dass der Messianismus in der apokryphischen Literatur bedeutend zurücktritt oder geradezu fehlt.[1] Man hat diesen dunklen Punkt noch nicht merklich erhellt, wenn man an das Ueberwiegen der priesterlichen Aristokratie, an das Abtreten der Nachkommen Davids vom geschichtlichen Schauplatze erinnert.[2] Denn einmal ist zu sehen, dass dieser Zustand der Dinge einen Schriftsteller wie Jesus Sirach nicht hindert, wenigstens an die Tradition vom davidischen Königthum zu erinnern ($47_{11}$), und ein starker Glaube wäre auch vor dem Gedanken nicht zurückgeschreckt, dass Gott aus Steinen dem David Söhne erwecken könne. Zum anderen zeigt aber gerade das Beispiel Daniels,

---

Nachtriebe der Prophetie anzusehen. Sie tragen in der Hauptsache schriftstellerischen Charakter. Und auf jeden Fall öffnet sich vom Jahre 300 an ungefähr bis auf Daniel ein grosses Vacuum für die Prophetie. Von einem «Wachsen» der messianischen Hoffnung in dem nachexilischen Zeitalter ganz allgemein und ohne Unterschied verschiedener Abschnitte dieses langen Zeitraums zu reden, wie es z. B. Goodspeed, Israel's Messianic hope 1900, thut, ist nur möglich, wenn man die vorhin bezeichneten Momente ganz übersieht. Von dem «geschichtlichen» Verständniss der Darstellung Goodspeed's gibt keinen besonders hohen Begriff der Umstand, dass z. B. Daniel in der vormakkabäischen Periode zur Sprache kommt, die Zusätze zu Daniel dann in einem neuen Zeitabschnitt.

[1] In den trocken referirenden oder allgemein und kurz gehaltenen Stellen, wie Sir. $47_{11}$ $48_{10}$ f. Tob. $13_5$ f. $14_5$ f. Jud. $16_{17}$ u. a. ist von glühender messianischer Hoffnung nichts zu merken. Auch der scheinbare Aufflug Baruch's stützt sich auf lauter prophetische Reminiscenzen.

[2] Nothbehelfe: Die Juden schwiegen aus Angst vor den Heiden (Hengstenberg); sie fühlten damals kein Erlösungsbedürfniss (Grimm, Oehler). — Theilweise richtig: die Apokryphen haben vorwiegend geschichtlichen oder didaktischen, aber nicht prophetischen Inhalt (Schürer); doch warum gab es damals keine Werke solchen Inhalts? «Man war im Besitze des Gesetzes als der vollkommen hinreichenden Gottesoffenbarung» (Holtzmann).

dass unter gegebenen Umständen die Hoffnungsflamme hoch auflodern konnte, ohne dass der Seher einen Thronbewerber vor Augen hatte oder auf eine einzelne Persönlichkeit, einen bestimmten Retter aus der Noth anspielen konnte. Das eigentlich Räthselhafte ist eben auch gar nicht, dass der persönliche Messias oder die royalistische Messiaserwartung, wie man sie genannt hat, verschwunden ist, sondern dass es überhaupt mit jeder Aussicht in die Zukunft so schlecht bestellt ist. Konnten denn die Apokryphen in der vordanielschen Zeit nicht auch mit lebendiger Ueberzeugung das nahe Erscheinen des Tages des Herrn verheissen, wie seit der Verbannung Deuterojesaias, Joel und andere gethan hatten, welchen die davidische Restaurationshoffnung ebenfalls durch die Zeitumstände verschüttet worden war?

Viel mehr Wahres steckt in der Bemerkung, dass die alten Propheten sich der Verwirklichung ihres schönen Traumes näher und sicherer glauben konnten, da er sich nur auf die Ausgestaltung und Vervollkommnung eines vorhandenen Staatswesens bezog.[1] Für die Frommen der griechischen Zeit aber lagen die Verhältnisse viel unerfreulicher. Auf ihrem Gemüth lastete die endlose Fremdherrschaft, die in der Niedertretung des jüdischen Volkscharakters durch die Seleuciden eine früher unbekannte Härte annahm. Zu dem Bewusstsein der langerprobten politischen Ohnmacht gesellte sich die Erfahrung von der inneren Zersetzung gerade der führenden priesterlichen und sadducäischen Klassen, wie dieselbe seit Antiochus Epiphanes zum offenen Ausbruch kam, sich aber schon früher in langsamer Entwickelung vorbereitet hatte. Hier hätte es also eines gänzlichen Neubaus des jüdischen Gemeinwesens bedurft. Wie aussichtslos war

---

[1] cf. Holtzmann, N. Theol. I p. 70.

aber eine solche Neugeburt? Woher sollte der Umschlag kommen, es sei denn, dass der Höchste selbst direkt mit seiner gewaltigen Rechte eingriff? Aber gerade hieran, an der nöthigen Glaubenszuversicht, an dem lebendigen Gottesgefühl gebrach es ja diesen Epigonen am meisten. Während jene Gottesmänner der Vergangenheit an ein Herbeikommen des Allmächtigen, an sein Herabsteigen auf Erden zu glauben vermochten, konnte der transcendente Gott dieser neuen Geschlechter nicht mehr, wenn man den Ausdruck gestatten will, mobil gemacht werden. Was also mangelte, war nicht so sehr der Davidsspross auf dem Throne,[1] als der offene Weg zu Gottes Thron.

So wie jetzt Gott angeschaut wurde, konnte gerade das persönliche, menschliche Messiasideal am allerschwersten sich aufrecht erhalten. In einem Sterblichen den Repräsentanten des so erhabenen Gottes zu erblicken, dazu wäre es der ganzen inneren Kraft und gewaltigen Zuversicht der alten Propheten nicht zu viel gewesen. Vielleicht beliebte es anzunehmen, dass gerade weil Gott in die oberen Himmel entrückt war, das Judenthum um so mehr darauf verfallen musste, einen Retter aus nächster Nähe zu postuliren. Das würde aber völlig gegen den Sinn der alttestamentlichen Lehre verschlagen. Denn nie hat der Messias weder den Propheten noch dem Judenthume nur als ein geringer Ersatz Gottes oder als ein Lückenbüsser gegolten. Trotz aller politischen Beimischung behielt der Messiasglauben immer einen religiösen Kern und besagte engen Bund mit Gott. Bildet der Messias auch mit seinem Volke eine Einheit, so wird er doch als Organ Gottes, auf der Seite Gottes

[1] Zudem hätte man noch über andere Ideale verfügt, wie z. B. das hohepriesterliche, dem schon Zacharja die Bahn gebrochen. Vergl. Sir. 50 das Lob des Onias.

stehend gedacht. Darum zog die Entfernung des Allerhöchsten diejenige seines Vertreters nach sich. In dieser Zurückgezogenheit vollzog sich aber an diesem ein Prozess himmlischer Verklärung, so dass, wenn er später wiederum zum Vorschein kommt, neue, dem veränderten Glauben gemässe Attribute an ihm wahrzunehmen sind. Man könnte sagen, dass er zu dieser Arbeit an sich selbst für eine Zeit vom Schauplatze verschwinden musste.[1]

So betrachtet ist das Verstummen der Apokryphen nicht eine Anomalie, sondern eine *a priori* zu erwartende Erscheinung, die nothwendige Folge des gesunkenen religiösen Bewusstseins. Es ist unter allen Umständen für das durchschnittliche Bewusstsein des damaligen Judenthums bezeichnend, dass die von Maleachi ausgegebene Parole von dem wiederkehrenden Elias oder die allgemeinere Vorstellung von einem neuen autoritativen Propheten in diesem Milieu Anklang und Verbreitung fand.[2] Denn mögen auch noch andere aus dem prophetischen Schriftthume übernommene messianische Gedanken gelegentlich auftauchen, das nüchterne, leicht fassliche Erdenbild von dem Vorgänger oder der im Curs gesunkene «kleinere» Messias bleibt die für diese Zeit eigentlich charakteristische Erwartung. Dass aber diese Eliaskrücke in der späteren schriftgelehrten Entwickelung als ein Stück neben so manchen anderen in das messianische Arsenal eingereiht wurde und demgemäss auch noch im Neuen Testament hie und da zum Vorschein kommt,

---

[1] Vom religionsphilosophischen Gesichtspunkt aus lässt sich derselbe Gedanke so ausdrücken, dass die «nothwendige religiöse Metaphysik» (s. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, I 1884 p. 95) in der späten mit Daniel beginnenden apokalyptischen Phase um so besser Platz greifen konnte, als in dem langen Zwischenraum die «geschichtliche Gebundenheit» der messianischen Hoffnung nicht nur thatsächlich aufgehört hatte, sondern auch in der Erinnerung zu ermatten begann.

[2] S. Sir. $48_9$ f. 1 Makk. $4_{46}$ $9_{27}$ $14_{41}$.

ändert an dem Gesagten nichts. Denn hier ist sie nur ein Lehrstück, das auf dem Wege des dogmatischen Unterrichtes bis dahin fortgepflanzt wurde. In ihrem Anfangsstadium muss der Sinn und die Bedeutung einer Idee lebendig erfasst werden. Für die früheren Geschlechter, welche Maleachi's Gedanken aufgegriffen und eingeführt haben, bedeutet er zweifellos eine Verflachung der Hoffnung, ein Sinken der Begeisterung.[1] Sogar bis auf den Tiefpunkt fiel in gewissen Stunden die Zuversicht, dass die Frommen klagten: es gibt keinen Propheten mehr, Niemanden, der wüsste, wie lange das Elend währt (Ps. 74 cf. 1 Makk. $9_{27}$).

2.

Der Mann, dem es gegeben war, die messianischen Hoffnungen wieder in den Mittelpunkt des jüdischen Denkens zu rücken, war der Verfasser der grundlegenden Danielapokalypse. Dass ein solcher Renovator des Messianismus nicht früher schon hervortrat, erklärt sich, wenn man bedenkt, dass es erst nach einer so furchtbaren Gährung geschah, wie sie in Folge der syrischen Greuelthaten sich der Gemüther bemächtigte. Es bedurfte eines mächtigen Anstosses, um das Neue zu gebären. Tage der Verfolgung sind auch Tage gewaltiger Begeisterung und erzeugen Männer. Es fand sich der schöpferische Geist, der es wagte, direkt an den hohen Gott zu appelliren, und es zugleich verstand, das, was die Herzen bewegte, in die zeitgemässen Vorstellungen,

[1] Treffend bemerkt Holtzmann, dass es weniger Anstrengung kostete, an den Propheten als an den Messias zu glauben. In der lebendigen Entwickelung sind die beiden Gestalten keineswegs identisch, wenn auch die spätere repristinirende Theologie der Synagoge sie verwechselt und vereinerleit.

in die religiöse Tagessprache zu kleiden. Die Geburtsstunde der Apokalyptik hatte geschlagen.

Der ganze Tenor der Darstellung in dem eschatologischen Abschnitt Dan. 7 trägt dem absoluten, unabänderlichen Wesen Gottes, wie die Juden es sich dachten, sorgfältig Rechnung. Die bunten hellen Farben, mit welchen die Propheten malten, weichen einem ernsteren, blässeren Colorit. Der alte messianische Endkampf mit irdischen Waffen, zu welchem der Allerhöchste sich nicht mehr herablassen kann, wird durch einen Vorgang mit ausgesprochen *forensischem* Charakter abgelöst. Statt der Vernichtung der Feinde im Schlachtengewühl eine Verurtheilung derselben ohne Widerspruch und Gegenwehr im göttlichen Gericht. In himmlischer Ruhe und Majestät verweilt der Betagte mit dem schneeweissen Gewande während der ganzen Verhandlung. Obschon die gewaltigsten Dinge sich abspielen, ist keine wirkliche, lebendige Bewegung wahrzunehmen. Personen und Sachen treten auf und ab, mechanisch wie Automaten. Für Alles, was jetzt gesprochen wird und geschieht, Untergang und Rettung, ist massgebend das, was in den himmlischen Büchern geschrieben steht. Insbesondere ist der Zeitpunkt aller Ereignisse auf Tag und Stunde präcis festgesetzt.[1] Der neue Zustand endlich, welcher durch dies feierliche Gottesgericht geschaffen wird, fügt sich nicht ohne Weiteres, wie die von den Propheten geträumte messianische Zukunft, in den Rahmen einer *irdischen*, sei es politischen, sei es religiösen Gemeinschaft. Dass das neue unvergängliche Reich unter dem Bilde eines Menschensohnes, der auf den *Wolken des Himmels* herbeikommt, dargestellt wird, und ebenso die Vergleichung seiner Mitglieder, der Heiligen des Allerhöchsten, mit

---

[1] Dan. $7_{10.\ 12}$ $_{25}$ $12_{1.\ 3.\ 7.\ 12}$.

den Himmelsgestirnen,[1] zeigen, dass unser Verfasser, ein ächtes Kind seiner Zeit, dem Religiösen einen metaphysischen Anstrich verleiht. Die Scene ist überhaupt so beschaffen, dass man kaum noch das Gefühl hat, auf Erden zu verweilen.

Es könnte scheinen, als ob dem neugeschaffenen eschatologischen Gemälde Daniel's doch die schönste Blüthe abgehe, da es den persönlichen Messias vermissen lässt. Denn es ist ein heute von Vielen anerkanntes Resultat der Exegese, dass der Menschensohn in Dan. 7 dem Verfasser selber nur ein Symbol des herrlichen Gottesreiches war. Dass die Persönlichkeit des Gesalbten hier fehlet, ist unschwer zu erklären. Das frühere prophetische Ideal passte nicht mehr in den neuen Rahmen. Sodann wurde jetzt die Entscheidung durch das von Gott präsidirte Gericht herbeigeführt, wobei der Messias keinerlei Funktion zu verrichten hatte. Er war berufslos geworden. Es mangelte mithin dem transcendenten Messianismus Daniel's der Schlussstein, nämlich eine seiner Neubildung entsprechende Transposition der Messiaspersönlichkeit in höhere Regionen. Nichtsdestoweniger hatte er zu diesem letzten Ausbau unbewusst die Materialien und die Richtlinien geliefert. Durch Erweiterung und Umgestaltung des Rahmens, in welchem das eschatologische Drama sich abspielte, hatte er nämlich seinen Nachfolgern die Aufgabe gestellt, die Hauptfigur selbst, nämlich den Messias, dem neuen Rahmen anzupassen. Strahlte das ganze Gemälde in himmlischer Glorie, so musste diese auch über den apokalyptischen Messias ausgegossen werden. Hierzu schien aber der auf den Wolken des Himmels herbeikommende Menschensohn wie geschaffen. In seiner abstrakten Generalität, welche jede Reminiscenz an die

---

[1] Dan. $8_{10}$ $12_3$.

geschichtlichen Figuren der Vergangenheit ausschloss, war er zu einer Rolle in der transcendenten Eschatologie gleichsam prädestinirt. Das Symbolische der Gestalt, das einen modernen raisonnirenden Exegeten abgehalten hätte, das war gerade für die gläubigen Zeitgenossen des Verfassers ein Reiz mehr, hinter dem Schleier ein Ausserordentliches zu suchen. Es wird sich weiter unten eingehender zeigen lassen, dass auch die anderen überirdischen, «das Aussehen eines Menschen» habenden Himmelsgestalten des Buches Daniel das Ihre dazu beigetragen haben, den Menschensohn zum apokalyptischen Messiastypus zu stempeln. Die geheimnissvollen Formulirungen, das apokalyptische Helldunkel der betreffenden Stellen[1] mussten die Aufmerksamkeit der Leser in hervorragendem Maasse auf dieselben lenken, und die jüdischen Schriftgelehrten wären nicht diejenigen gewesen, als die wir sie kennen, wenn sie hier nicht ein wichtiges Räthsel und seine Lösung gefunden hätten.[2] Zum vollgültigen, organisch mit der neuen Eschatologie verbundenen Gliede wurde der Messias-Menschensohn, als er auch eine thätige Rolle, nämlich das Richteramt in dem forensischen Schlussakt angewiesen bekam.

Hat das Danielbuch es der Folgezeit überlassen, die Person des Messias selbst in die himmlische Verklärung hinaufzuziehen, so zeigt sich hingegen die veränderte

---

[1] Neben dem ὡς υἱὸς ἀνθρώπου in Dan. $7_{13}$ ὡς ὁμοίωσις χειρὸς ἀνθρώπου (Theodotion ὡς ὁμοίωσις υἱοῦ ἀνθρώπου) Dan. $10_{16}$ und ὡς ὅρασις ἀνθρώπου Dan. $10_{18}$.

[2] Das ist das relative, nicht exegetische, aber höhere historische Recht der Auffassung von Hilgenfeld (Apok. 46 ff.), der in Daniel allenthalben Messiaserscheinungen fand: auch $8_{15}$ f. $10_{5}$. Wie das starke Hervortreten der Engel auf die Herausbildung des neuen Messiastypus hinwirkte, darüber unten. Auf jeden Fall ist für die umfassendere, auch neutestam. Religionsbetrachtung das wichtigere Moment nicht, wie der Verfasser selber den Menschensohn verstand, sondern wie nachher diese oder jene Schule und somit auch die Zeitgenossen Jesu ihn interpretirten.

Höhenlage seiner Eschatologie mit aller gewünschten Deutlichkeit in der Lehre der Auferstehung. Es ist für dieselbe, wie für manche andere Stücke, ziemlich gleichgültig, ob sie und aus welchen Zonen sie in das Judenthum importirt wurde. Die Thatsache ihrer Aufnahme, der Glaube daran in bestimmten Kreisen ist lehrreich für die daselbst herrschende Religiosität. Die Todtenauferstehung erscheint in den Tagen Jesu und schon vorher als ein integrirender, rechtmässiger Bestandtheil des officiellen Judenthums. Während sie aber eine ganz inconcinne Zugabe zur alten prophetischen Eschatologie darstellte, gliedert sie sich recht passend in die transcendent gefärbte, apokalyptische Erwartung ein. Sollte sie zunächst nur eine Rückkehr der Verstorbenen zu neuem Erdenleben bewerkstelligen, so lag darin doch ein über alle Erfahrung hinausgehendes Glaubensmoment. Es war wie eine offene Thüre, durch welche man über die Schranken des gegenwärtigen irdischen Lebens hinausschauen und durch welche viele andere bei den fremden Völkern gepflegte Vorstellungen von jenseitigen Zuständen und Dingen sich leicht Eingang verschaffen konnten. Aber noch in anderer Beziehung stellte sich dieser Auferstehungsglaube zur rechten Stunde ein. Früher galt die messianische Hoffnung dem Volke als solchem, und nur als Glied der Gesammtheit kam der Einzelne in Betracht. Jetzt war die Beziehung zu Gott durch das Gesetz geregelt, und je mehr der Abfall unter den Juden selbst zunahm, um so mehr stellte sich für jeden Einzelnen die Verpflichtung heraus, dies Band mit dem Himmel für seine Person aufrecht zu erhalten. Mit anderen Worten, die Religion war Sache des Individuums geworden. Die persönlichen Leistungen aber erforderten die persönliche Vergeltung, welche durch die Auferstehung der Einzelnen am Besten gewährleistet schien. Namentlich war die Auferstehung

der Gerechten das unentbehrliche eschatologische Correlat ihrer persönlichen Gerechtigkeit.[1]

Diese Beobachtungen berechtigen zu der Behauptung, dass Daniel den neuen, apokalyptischen Typus der Eschatologie geschaffen hat. Dieser Typus war der religiösen Zeitstimmung des Judenthums, seiner abstrakten Gottesbetrachtung angepasst. Man begreift, dass fortan der apokalyptische Literaturzweig eine besonders hohe Blüthe erreicht, und die Apokalyptik in eschatologischer Hinsicht gewissermassen die Signatur des Judenthums geworden ist, so lange es wenigstens noch ein nationales Leben führte und ein lebendiger Organismus war.[2] Man darf sich diese Bedeutung des Danielbuches, als des Ausgangspunktes der apokalyptischen Schriftstellerei, nicht dadurch verdunkeln lassen, dass in ihm der *jenseitige* Charakter des Zukunftsbildes nicht zum reinen Ausdruck gekommen ist. Selbst wenn es wahr wäre, dass das kommende Reich nur eine neue Aera der Weltgeschichte darstelle, die Auferweckung nur den Märtyrern zu Theil werde und nicht ewiges Leben, sondern nur Fortsetzung der früheren Existenz bis zum Wiedereintritt des Todes bringe,[3] so bliebe Daniel dennoch das Verdienst, einen ersten, energischen, verheissungsvollen Ansatz des Neuen

---

[1] Vergl. besonders Dan. $12_{13}$ «auferstehen zu seinem Loose»; auch Hen. $102_{4ff.}$ «die Gerechten bleiben nicht im Todtenreich»; es klingt durch das Prinzip der ausgleichenden Gerechtigkeit.

[2] Hiebei ist nicht nur an die vorhandenen rein jüdischen (s. K. I die Quellen) oder von Christen bearbeiteten (Offenbarung Johannis, Testam. XII Patr., u. a.) sondern hauptsächlich an die grosse Zahl der verlorenen Apokalypsen zu denken. 70 Geheimbücher, IV Esra $14_{46}$. Vergl. auch Euseb. Hist. III $_{25}$ $_{28}$ VI $_{14}$. Epiphan. Haer. $31_8$ $39_5$.

[3] Von transcendenter Schilderung der Zukunft soll nach *Wellhausen*, Skizzen und Vorarbeiten VI, 1899, bei Daniel nichts zu merken sein. Erst in den Apokalypsen der römischen Periode, der Blüthezeit der apokalyptischen Litteratur, in IV Esra und Baruch, wo die jenseitige Zukunft, die allgemeine Auferstehung, Paradies und Gehenna, das Gericht über alle, die je auf Erden waren, u. s. w. zu finden seien, könne von einer Transposition der Eschatologie in eine höhere Lage die Rede sein.

gewagt zu haben. Schon der reducirte Auferstehungsgedanke, insofern er eben eine Neubelebung todter Wesen verkündigt, ist, wie vorhin angedeutet wurde, ein Durchbruch der Schranken des Diesseits. Es hat aber auch Daniel selbst eine Auferstehungsmöglichkeit über den Kreis der Gerechten hinaus angebahnt, insofern die Abtrünnigen zu ihrer Bestrafung, wenn auch nur vorübergehend, in's Leben zurückgerufen werden müssen.[1] Ueberhaupt aber wird ein Privilegium, das zuerst nur für einzelne Wenige galt, meist unschwer auf Viele oder Alle ausgedehnt. Es heisst auch in dieser Beziehung: nur der erste Schritt ist schwierig. Hingegen wäre es gegen alle Analogie auf geschichtlichem Gebiete, dass das schöpferisch Neue alsobald in völlig reiner, begrifflich vollendeter Ausbildung hervorträte. Man bedenke ferner, wie tief der Auferstehungsglaube eingeschnitten hat in die Fragen nach dem Bösen, nach der göttlichen Gerechtigkeit, nach der Stellung des Einzelnen zur Religion, wie er aus schweren Problemen, welche die Frommen der früheren Zeiten so lange gequält hatten, einen leuchtenden Ausweg bot, wie er sich dann der ganzen Folgezeit, dem Christenthume in allen seinen Formen, man möchte sagen dem religiösen Bewusstsein überhaupt als unverwüstliches Kennzeichen eingeprägt hat. Es ist gewiss ein vielsagendes Moment, dass schon im vorchristlichen Judenthum die Vorstellung von dem neuen Aeon und dem Leben in demselben auf die prägnante Formel «in der Auferstehung» (ἐν τῇ ἀναστάσει) gebracht werden konnte.[2] Muss man nicht sagen, dass diese Lehre die ganze religiöse Weltbetrachtung revolutionirt hat,[3] und wäre es nicht unverzeihlich, wenn der

---

[1] Vergl. Smend, Alt. Religionsgesch. p. 479.

[2] So im Munde Jesu und der Pharisäer Mt. $22_{28. 30}$ als stehende Redensart.

[3] Das folgende Kapitel wird zeigen, wie sich auch später im Judenthum das Bewusstsein einstellte, dass diese Lehre ein Novum

Historiker da nicht Halt machen wollte, wo sie ihm zuerst als wirksamer religiöser Trostgrund begegnet? Nimmt man die Eschatologie Daniel's als Ganzes, so hat er als der Erste seit dem Verschwinden der Propheten einen erfolgreichen Versuch gemacht, den Schleier zu lüften, welcher die himmlische Welt den Augen der Zeitgenossen entzog. Er brachte den Funken, der zündete. Ueberall in den eschatologischen Schilderungen der Folgezeit, in der jüdischen apokalyptischen Literatur wie in derjenigen des apostolischen Zeitalters liegt der anhaltende Einfluss dieser Schrift offen zu Tage.

3.

Will man die weitere Entwickelung der jüdischen Eschatologie in ihrer Eigenart richtig beurtheilen, so darf man vor Allem einen überaus wichtigen Faktor nicht ausser Acht lassen. Um die Zeit, welcher das Buch Daniel angehört, ungefähr seit Mitte des zweiten Jahrhunderts, scheint die Schriftgelehrsamkeit einen bedeutenden Aufschwung genommen zu haben.[1] In Jerusalem und draussen im Lande wurden zahlreiche Schulen errichtet, in welchen die Lehrer den überlieferten Stoff immer wieder und wieder mit den Schülern repetirten.[2] Wenn auch zu der Zeit, von der wir reden, der Kanon Alten Testamentes noch nicht so abgeschlossen vorlag, wie wir ihn heute kennen, so waren doch schon einzelne Sammlungen, und zwar neben dem Gesetz diejenige der

---

und eigentlich ein Unjüdisches sei, und wie sie von conservativer Seite verdächtigt wurde.

[1] Von circa 150 an die ununterbrochene Reihenfolge der sogenannten «Paare» Schürer[3] II p. 356 f.

[2] S. Schürer, l. c. p 324. Ueber die Thätigkeit (Ausbau des Gesetzes, Exegese der Schrift) der früheren makkabäischen «Paare», der sog. *Sekenim*, s. Hamburger, Real-Encycl. für Bibel und Talmud, Abth. II 1883 p. 345 f.

Propheten, vorhanden. Eine dritte, die übrigen Schriften umfassende Sammlung war in der Bildung begriffen.[1] Die Thora war der Hauptgegenstand des Studiums, aber es erstreckte sich dasselbe auch auf die geschichtlichen und prophetischen Elemente der heiligen Bücher. Schriften wie die Psalmen oder Daniel konnten nicht unbeachtet bleiben, wenn sie doch schon anfingen, mit kanonischer Dignität umkleidet zu werden. Diese gelehrte Schulforschung in den alten angesehenen Schriften hat ein eigenes Resultat gezeitigt. Man weiss, was einige Jahrhunderte später, nachdem die neutestamentlichen Bücher canonisirt worden waren und von den christlichen Theologen der Concilien interpretirt wurden, sich einstellte, nämlich eine unterschiedslose Dogmatisirung ihres mannigfaltigen, oft ungleichen Inhaltes. Dasselbe ereignete sich schon hier im Judenthum mit Bezug auf das alttestamentliche Schriftthum, und hier in einem Grade wie vielleicht sonst nirgends in der ganzen Religionsgeschichte. Unbekümmert um die geschichtliche Bedingtheit und die relative Geltung der einzelnen Aussagen der Verfasser, suchte man sie wegen des vermeintlichen gleichen göttlichen Ursprungs zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzufassen.[2]

Was sich hieraus speciell für das Kapitel der messianischen Hoffnungen ergeben musste, ist unschwer zu errathen. Nicht nur wurden die mannigfaltigen Elemente der prophetischen Weissagungen codificirt, sondern sie wurden auch in die neue apokalyptische Betrachtung hineingetragen und mit ihr vermischt. Es entstand ein wahres Durcheinander heterogener Begriffe und Bilder, ein

---

[1] Schürer(3) II p. 307 f.

[2] Vergl. Holtzmann, N. Theol. I p. 39: Die unhistorische Localmethode des Judenthums hält sich an die einzelnen Sätze, die ja alle gleichmässig göttliche Orakel sein müssen.

eschatologischer Synkretismus, der sich auch in die neutestamentlichen Urkunden hinein fortgepflanzt hat. Die nach Daniel verfassten jüdischen Apokalypsen reproducirten nicht bloss die transcendenten Züge der Daniel'schen Schilderung, sondern sie waren alle (Daniel selbst nicht ausgenommen) ebenso sehr nach dem alten Prophetismus als nach dem neuen Muster orientirt. Dieser Doppelcharakter der vorchristlichen jüdischen Apokalyptik ist in religionsgeschichtlicher Hinsicht von eminenter Tragweite. Da das stark variirende, bald mehr irdisch menschlich, bald himmlisch göttlich gefärbte Messiasbild dieser Schriften der neutestamentlichen Christologie als Vorbild gedient hat, so steckt die letzte Wurzel der späteren christologischen und verwandten Streitigkeiten der Kirche im letzten Grunde schon hier in der vorchristlichen Apokalyptik und in dieser verhängnissvollen exegetischen Methode der jüdischen Schriftgelehrsamkeit.

Die Thatsache von der schriftgelehrten Auffrischung der prophetischen Weissagungen und ihrer Vermischung mit der neuen eschatologischen Strömung greift noch in anderer Hinsicht über das Judenthum hinaus. Sie ist nämlich von hoher Bedeutung, wenn es sich um die Exegese des Neuen Testaments, um die Handhabung einer richtigen Auslegungsmethode auf diesem Gebiete handelt. Wie oft haben Ungereimtheiten, abweichende Vorstellungen in den neutestamentlichen Texten der Kritik Anlass gegeben, von Einschaltungen, redactionellen Zusätzen und Quellenbenützung zu reden. Mögen solche Conjecturen hie und da das Richtige treffen, so sind in manchen anderen Fällen die divergirenden Momente auf Rechnung dieser gelehrten Repristinationstheologie des Judenthums zurückzuführen. Diese Erkenntniss aber ist dem Exegeten heilsam. Sie hätte z. B. ein wirksames Gegengift abgeben können gegen die masslosen Zerstücke-

lungsversuche, denen in den vergangenen Jahren jüdische und christliche Urkunden verfallen sind. Was die jüdische Schriftgelehrsamkeit einmal in ihren Bereich gezogen hatte, dem verlieh sie ein zähes Leben. Das Recipirte erhielt autoritative Geltung. Als solches wurde es nothgedrungen und so zu sagen unbesehen fortgepflanzt. Auf solche Weise kamen unharmonische und selbst widersprechende Anschauungen in der Tradition ruhig nebeneinander zu stehen. Wie die dahin fliessende Zeit die stärksten Eindrücke und Empfindungen abschwächt, so lässt die langjährige Tradition die ursprüngliche Frische und Eigenart der Ideen- und Gedanken-Bilder erblassen und Gegensätzliches einander näherkommen. Darum muss der Exeget öfters den traditionsgeschichtlichen Schlüssel anwenden, da wo der logische oder zeitgeschichtliche oder die anderen alle versagen.

Für die zwiespältige, complexe Natur der apokalyptischen Hoffnung zeugen hauptsächlich folgende Punkte, die in den meisten Apokalypsen zu constatiren sind, vornehmlich aber in der Grundschrift Henochs, welche in Folge ihrer geflissentlichen Benützung der älteren prophetischen Ansichten das Aussehen einer erkünstelten, gezwungenen Mosaikarbeit erhielt.

1. Der erste Punkt ist die Verdoppelung der Endkrisis. Neben der rein apokalyptischen Strömung, welche mit dem Gericht dem früheren Weltlauf ein Ende bereitet, sucht die alte Betrachtung von dem irdischen Messiasreich ihr Recht zu behaupten. Das eschatologische Drama ward in 2 Akte getheilt: a) die eigentlich messianische Epoche mit dem Vorspiel der Vernichtungsschlacht gegen die feindlichen Mächte; b) das Schlussgericht. Alle Schriften, welche in dieser Weise die messianische Epoche von der Endzeit unterscheiden, wie z. B. Henoch, die Apokalypsen Esra, Ba-

ruch und die neutestamentliche Apokalypse, müssen der messianischen Zeit eine *begrenzte* Dauer zuschreiben, welche bald unbestimmt gelassen, bald auf 400 oder 1000 Jahre (millenium) festgesetzt wird. Auch Paulus reproduzirt im Wesentlichen nur die Gedanken der jüdischen Schriftgelehrsamkeit, wenn er (1. Kor. $15_{23-28}$) vor dem letzten Abschluss, da Gott Alles erfüllen wird, eine mit der Parusie beginnende, das Reich Christi darstellende Zwischenstufe einschiebt.

2. Mit der Verdoppelung der Krisis hängt die *Theilung der Auferstehung* zusammen. Der Glaube an die Auferstehung entsprang dem Bedürfniss, den Gerechten den geschuldeten Ersatz zu bieten: daher postulirte man eine *Auferstehung der Gerechten* zur Theilnahme an der messianischen Herrlichkeit. War diese somit vorweggenommen und schien doch auch das Endgericht, wie es bei Daniel vorgeführt wurde, vom Auferstehungsgedanken ganz unzertrennbar, so musste nun eine *zweite* und zwar *allgemeine Auferstehung* beim letzten Schlussakt eintreten. Dies ist die Genesis der Lehre von der *doppelten Auferstehung*, deren Zweige in's Neue Testament hineinreichen.[1]

3. Die Zerlegung des eschatologischen Vorgangs führte weiter zu einer *doppelten* contrastirenden *Ausgestaltung des Messiasbildes*. Es wird weiter unten des längeren gezeigt werden, wie die supranaturalistische Richtung des Judenthums die Person und die Functionen des Messias immer mehr mit Himmelslicht verklärte. Hier sei zuvor die Thatsache vermerkt,

---

[1] Auferstehung der Gerechten und allgem. Auferstehung schon bei Henoch in der Grundschrift, Hen $90_{33}$ $91_{10}$ $92_{3}$ $100_{5}$ $102_{5}$ff.; das grosse Gericht für alle Geschlechter $103_{8}$ cf. $91_{15}$ Gericht für die Ewigkeit. In den Bilderreden $51_{1}$f. $61_{5}$ Spuren einer doppelten Auferstehung am deutlichsten in Apok. Joh. $20_{5}$ (ἀνάστασις ἡ πρώτη) $20_{12}$f. aber auch bei Paulus und in den Synoptikern.

dass die Wiedereinführung des messianischen Zeitalters nach prophetischem Muster auch die royalistische Erwartung von dem Davidssohn, von dem gottbegnadeten irdischen König und Krieger wiedererweckte. Auf eine Nachwirkung des Prophetismus kann es z. B. zurückgeführt werden, wenn schon Daniel, welcher fleissige Lectüre der alten Vorbilder verräth und sie z. Th. weiterbildet, gelegentlich von einem «Zermalmen und Vernichten» der Feinde redet, als denke er an ihre Niederwerfung durch Waffengewalt.[1] Auf literarische Auffrischung der kanonischen Weissagungen weist es hin, wenn in der Grundschrift Henoch's in c. 90 die doppelte Prophezeiung von dem Schwerte und dem Gerichte neben einander her und auch durcheinander gehen, wenn in der Wochenapokalypse $91_{12}$ ff. die achte Woche durch das Gericht des Schwertes charakterisirt wird und in der zehnten Woche «das grosse, ewige Gericht» stattfinden soll, wenn endlich in dem sonst stark transcendent gefärbten Gemälde in c. 90 der Messias doch nicht vom Himmel herkommt, sondern aus der geläuterten Heerde des Gottesvolkes hervorgehet ($90_{37}$).[2] Selbst noch in den Bilderreden kehren Anklänge an das messianische Schwert und schlachtenähnliche Entscheidung wieder.[3]

---

[1] S. Schürer[3] II 506. Dieser Aussage, als einer bloss traditionell übernommenen, kommt also nicht die Bedeutung zu, welche ihr Sch. beizulegen scheint.

[2] Damit ist auch der Einwand von Hilgenfeld (Z. f. w. Th. 1888, p. 491) erledigt.

[3] Hen. $62_{12}$ $63_{11}$, dazu Jes. $34_{5f.}$ u. a. Weiter Hen. $46_{4}$ $56_{5f.}$ S. auch das Zusammenwohnen und Essen mit dem Menschensohn, $62_{1}$ u. s. f. Der Titel Weibessohn für den Messias ($62_{5}$) ist wahrscheinlich Uebersetzungsfehler. Sonst könnte auch er in Anlehnung an Jes. $7_{14}$ gewählt sein, wie denn gerade in diesem Kap. 62 auf Jes. $11_{4}$ unzweifelhaft angespielt wird. Vielleicht aber könnte der Verfasser durch das Bild in $62_{4}$ zu dem Ausdruck Weibessohn veranlasst worden sein?

Eine ähnliche durch den Prophetismus beeinflusste Vorstellung blickt in der Apokalypse Esra durch. Ja, die Apokalypse Baruch lässt den Messias wieder in voller kriegerischer Ausrüstung auftreten und im Schlachtgetümmel blutige Lorbeeren ernten. In Bezug auf die *salomonischen Psalmen*, in denen der Glaube an den Davididen deutlich zum Ausdruck kommt ($17_{5.\ 8.\ 23}$), steht es fest, dass der Verfasser in seinen Erlebnissen, nämlich in dem seit dem Eingreifen der Römer unausbleiblichen Ruin des hasmonäischen Königthums, dazu eine besondere Veranlassung fand. Die Aufrichtung Israels, der Kampf wider die Heiden erfüllen seinen Geist.[1] Erwägt man, dass die damalige politische Lage manchen Zuständen zur Zeit der Propheten nicht ganz unähnlich war, so scheint natürlich, dass analoge Verhältnisse zu verwandten Erwartungen hindrängten. Es darf auch nicht übersehen werden, dass diese Lieder, wie schon die *Form des Psalters* anzeigt, nicht direkt in die apokalyptische Entwickelung hineingehören. Der Psalmsänger steht viel mehr als die Apokalyptiker in der Gegenwart drin, nimmt vollen Antheil an den Tagesvorgängen, am Gemeinleben. Er ist eine fromme, praktische Natur.[2] Darum hat er keine Zeit und wohl auch keine Neigung zu den apokalyptischen Speculationen und Träumereien. Sein Messianismus verläuft in den Bahnen der herkömmlichen biblischen Dogmatik. Es ist die Durchschnittserwartung der von den Pharisäern geschulten, dem väterlichen Glauben anhängenden Volksmenge.[3] Das Neue Testament

---

[1] S. Ps. 11, $17_{24\ 26\ 30\ 35}$.

[2] S. den Abschnitt über den Psalter Salomo's, oben in Kap. I. — Der Unmittelbarkeit des Gefühls ist die Psalmform angemessen. Die Apokalyptik ist gelehrte Composition. Das alt-israelitische Lebensideal ist dem Psalmisten sympathisch, für die apokal. Askese hat er nichts übrig, s. Ps. $1_3$ $4_{18}$ cf. $3_8$.

[3] Es dürfte den Thatsachen kaum entsprechen, von einer «hochgespannten» messianischen Erwartung der Psalmen Salomo's zu

lässt keinen Zweifel darüber, dass breite Volksschichten in der Hoffnung auf den Davidssohn grossgezogen wurden, und die junge Christengemeinde bemüht sich, davidische Stammbäume aufzustellen, um den entsprechenden Forderungen des Judenthums zu genügen.[1] Im Religionsunterricht und in den sabbatlichen Schrifterklärungen haben die Schriftgelehrten auf den Spross Isai's hingewiesen. Dank ihren Bemühungen hat diese ältere messianische Tradition eine längere Nachblüthe erlebt.[2]

4. Der starke Einschlag des alten Messianismus in die jüdische Apokalyptik, wie er durch die bisher angeführten Punkte verdeutlicht wurde, hatte nicht nur eine Zerlegung und Auseinanderschachtelung des Schlussdramas zur Folge, sondern auch eine Zersetzung der einen Gedankenreihe durch die andere und eine Ineinanderschiebung der heterogenen Elemente. Nichts kann vielleicht eine bessere Idee von dem oft peinlichen Verfahren der jüdischen Schriftgelehrsamkeit in der Ausgleichung der entgegengesetzten Vorstellungsreihen geben, als die Art, wie sie die jetzt neu entstandene Idee von dem richten-

---

reden, obschon auch hier, wie später dargelegt werden soll, die neue apokal. Betrachtungsweise abgefärbt hat. Man übersehe nicht, dass das Messianische fast nur auf den einen Psalm 17 beschränkt ist. Die Schilderung in Ps. 11, welche im Buche Baruch (5) identisch wiederkehrt, wie G e i g e r (Der Psalter Salomo's, 1871, p. 137) zuerst bemerkt hat, ist, wo nun auch die Priorität gefunden wird, nur stereotype Reproduction des Alten. Was der Psalmist aus dem Eigenen in V. 8 und 9 hinzufügt, ist recht matt. Manches klingt wie blosse Redensart, scheint rein äusserlich angeeignet, s. Ps. $14_3$ $15_{6.\,9}$. cf. $3_{12}$.

[1] S. Marc. $12_{35}$ und Parall. $10_{47}$ $11_{10}$. Apologetisches Interesse liegt wie den Stammbäumen der Evangelisten, so auch Röm. $1_3$ zu Grunde.

[2] S. ausser den Psalmen Salomo's und den Evangelien die Apokalypse Esra $12_{32}$ in 4 (orientalischen) Versionen, Ap. Joh. $5_5$ $22_{16}$ Bitte um Aufrichtung des Thrones Davids im S c h m o n e E s r e. — Die Davidssohnschaft des Messias, dazu seine Königsherrschaft, im Talmud und den Targumen, s. W e b e r, p. 356 f. — Zu betonen die fürstliche Stellung und kriegerische Thätigkeit des Gesalbten in der LXX (der «Volksbibel», E d e r s h e i m, I p. 23), Gen. $49_{10}$ Num. $24_{7\;17}$.

den Messias mit der alten von dem streitbaren davidischen Helden zu verschmelzen oder zu vereinerleien suchte. Wie die kriegerische Thätigkeit durch das Schwert, so war die richterliche Function durch das Wort des Mundes (Hauch des Mundes, Jes. $11_4$. Ps. Sal. $17_{33}$. 2 Thess. $2_8$) gekennzeichnet. Als Mittel zur Unification ergab sich der Umstand, dass das aus dem Munde hervorgehende Wort mit einem scharfen Schwert verglichen war (Jes. $49_2$ cf. Heb. $4_{12}$). Darauf fussend construirte die pedantische Schriftgelehrsamkeit aus den beiden in sich wohl verständlichen Gedankenreihen die unmögliche und abgeschmackte Synthese von einem Messias, aus dessen Munde ein scharfes, zweischneidiges Schwert hervorgeht.[1] Das Nebeneinander von Schwert und Gericht, das wir oben bei Henoch constatirten, ist also hier, auf die Spitze getrieben, ein Durcheinander geworden, und dieser Messias mit dem Schwert im Munde ist gleichsam das Symbol der schriftgelehrten repristinirenden Apokalyptik.

Wie die Vorstellungen vom Messiaskampf und vom Gericht nur mit Mühe auseinandergehalten werden oder meist in einander hinüberspielen, so macht sich in Bezug auf den Zustand der Seligkeit eine starke Unsicherheit geltend. Bald wird sie in der Form irdischen Lebens gedacht, bald mehr nach himmlischem Muster. Wie in Henoch die Aufrichtung des Messiasthrones im lieblichen Lande und den Theilnehmern langes Erdenleben in Aussicht gestellt wird, so verheisst noch das Neue Testament den Jüngern, dass sie auf zwölf Thronen die Stämme Israels richten, und den Sanftmüthigen, dass sie das Land

---

[1] S. Ap. Joh. $1_{16}$ $19_{15}$. — Wie der Logos μάχαιρα δίστομος (Heb. $4_{12}$) ist, so geht ῥομφαία δίστομος aus dem Munde des Gesalbten Ap. $1_{16}$ hervor.

ererben sollen.[1] Derselbe Henoch verheisst aber auch den Gerechten nach dem Vorgang Daniel's, dass sie wie die Lichter des Himmels leuchten werden, dass die Pforte des Himmels sich ihnen aufthun und dass sie «Genossen der himmlischen Heerschaaren» werden sollen.[2] Es dürfte kaum ein so markantes Beispiel von der wunderlichen Confusion geben, welche die einander entgegenarbeitenden Strömungen des Biblicismus und der Apokalyptik hervorbrachten, als das Urtheil, das selbst noch der Verfasser der Bilderreden über die Sünder fällt:

> «Sie werden in den Himmel nicht hinaufsteigen und auf die Erde nicht gelangen (Hen. $45_2$).»

Nicht immer ist aber das Gleichgewicht der zwei Factoren so auf Kosten der Logik und Anschaulichkeit ungestört geblieben.[3] Meist hat der irdische Messianismus der Propheten die apokalyptische Metaphysik zur Erde herunter gezogen. Die völlige Verschmelzung jedoch der unreducirbaren Elemente konnte niemals gelingen und die dahin gehenden Anstrengungen bewirkten nur, dass im Durchschnitt das jüdische Zukunftsbild zwischen Himmel und Erde in der Schwebe hängen blieb. In drastischer Weise tritt das z. B. in einer gelegentlichen Aeusserung des Apostels Paulus zu Tage. Nach dem 1. Thessalonicherbrief ($4_{17}$) sollen die Christen bei der Parusie auf den Wolken dem

---

[1] Zu den oben berührten Matthäusstellen (c. 5. 19) vergl. Hen. $5_{10}$ $25_{90}$ $96_{103}$ langes Erdenleben. Der Thron Gottes wird errichtet in dem lieblichen Lande $90_{20}$, wogegen es V. 31 heisst, dass Henoch zu den Schafen hinauf gebracht wird, cf. $87_3$ Dillmann, p. 285 f.

[2] S. die nachdrückliche Parallelisirung der Gerechten mit den Engeln, Hen. $104_{2.\,4.\,6}$.

[3] Aehnliche Confusion und Mangel an Anschaulichkeit in den Ausführungen der Eliasapokalypse (s. Text u. Unt. 1899, Steindorff, Ap. d. Elias p. 169): Der Christus kommt, verbrennt die Erde und bringt 1000 Jahre auf ihr zu. Es wird mit den Heiligen herrschen, indem er hinauf und hinabsteigt (die letzten Worte sind unsicher). Die Heiligen sind mit den Engeln.

Herrn entgegen in die Luft entrückt werden. Diese als phantastisch verschrieene Vorstellung wird vielleicht, wenn man das Zwingende ihres Ursprungs eingesehen hat, weniger anstössig erscheinen. Die Begegnung in der Luft ist ein Compromiss zwischen dem Unten und Oben der alten und neuen Eschatologie. Wie in der Mechanik, so wurde auch hier auf geistigem religiösem Gebiete die Resultante zweier nach verschiedener Richtung treibender Kräfte die Mittellinie.

4.

Es erhellt aus dem Bisherigen zur Genüge, dass der alte Prophetismus an der Ausgestaltung des jüdischen Messianismus keineswegs unbetheiligt gewesen ist.[1] Das ist aber nur eine Seite der Entwickelung. Die synagogale Eschatologie ist nicht eine reine Repristinationstheologie. Es regte sich in ihr noch ein anderer, fortschrittlicher Geist. Es wäre Vorurtheil zu meinen, dass das ganze Epigonengeschlecht in einer Auslegungsschule aufging. In Wirklichkeit, wie auch die Literaturgeschichte aller Völker lehrt, ist immer Weiterbildung vorhanden, oft unnatürliche oder ungesunde, aber dennoch Neubildung. Nicht das ist das eigentlich Merkwürdige, dass neben der von Daniel ausgehenden Bewegung noch so viel

---

[1] Es gibt übrigens auch jüdische Schriften (besonders die ausgesprochen hellenistischen), die von der Apokalyptik fast ganz unberührt in keiner Hinsicht über die prophetische Linie hinausgehen. So kann das 3. Buch der Sibyllinen eigentlich nicht zur Apokalyptik gerechnet werden: sein Messianismus ganz irdisch, nur äusserliche Anlehnung an die Propheten. Keine Auferstehung; der alte Tempel bleibt (771—775); der Messias hauptsächlich ein gewaltiger Fürst (652 ff.). Keine Geistesverwandtschaft mit Daniel. — Was von der geringen theologischen Bedeutung der Sibyllinen im Allgemeinen wahr ist, gilt auch insbesondere von dem eschatologischen Inhalte des 3. Buches. — Aus den Beschreibungen Philo's ist kaum ein grösserer Nutzen zu ziehen; er kennt keine Todtenauferstehung, kein Gericht.

todter biblischer Stoff von den Apokalypsen fortgeschleppt wird, sondern dass es dieser kanonische Gehalt nicht zum Monopol auf eschatologischem Gebiet gebracht hat, vielmehr von so vielen jungen, blühenden Elementen der concurrirenden Apokalyptik umrankt und verdeckt wurde. Die Lebenskraft der neuen Anschauungswelt zeigt sich eben darin, dass sie sich trotz des altehrwürdigen Schriftinhalts, ja gegen denselben behauptete und durchsetzte. Der alten Tradition war schliesslich, wie es oft in der Religionsgeschichte vorkommt, schon damit Genüge gethan, dass sie dogmatisch und öffentlich mit dem Munde bekannt wurde. Was in vielen Gemüthern wirklich lebendig war, deckte sich nicht damit. Die Verdoppelung der Krisis z. B. durch die Wiedereinführung der Messiasepoche war doch nicht der Kern, die conditio sine qua non der Hoffnung, sondern nur ein Postulat der Schriftlogik. Der Davidide war nicht wirklich in der frommen Gemeinde zum Leben auferstanden; er war nur mehr durch die Schriftgelehrten galvanisirt. Will man also ein tieferes Verständniss des Judenthums und seiner inneren Entwickelung erlangen, so darf man nicht den gesammten messianischen Gehalt der späteren Schriften unterschiedslos in Betracht ziehen.[1] Unsere Aufgabe muss dahin gehen, aus der eschatologischen Begriffsverwirrung die Zeichen der Zeit herauszulesen, von den blossen Restaurationsversuchen das eigentlich lebendige, in den Zeitverhältnissen selbst begründete Streben

[1] Den Versuch einer Systematisirung des jüdischen Messianismus hat Schürer (3), II p. 522 ff. gemacht. Die Berechtigung dazu liegt in dem Umstand, dass die jüdischen Schriftgelehrten selbst den Zukunftsglauben dogmatisirten. Auch ist diese Gruppirung der Details werthvoll. Dass es diesem System aber an Einheitlichkeit und Geschlossenheit fehlt, liegt eben an der Art seines Zustandekommens. Ein tieferes Verständniss von der Sache bekommt der Leser auf jeden Fall durch den «geschichtlichen Ueberblick» l. c. p. 505 ff.

zu unterscheiden, kurz, die Schicksale des jungen von Daniel ausgestreuten Samens zu verfolgen.

Schon in den beiden vorhin wegen ihrer Berührungen mit dem alten Messianismus citirten Werken, in der Grundschrift Henoch's und im Psalter Salomo's, treten manche Spuren des Neuen zu Tage. Nur in der Theorie macht Henoch den Versuch, die verschiedenen eschatologischen Akte auseinander zu halten. In der Praxis spitzt sich offenbar auch für ihn Alles in der Erwartung des Gerichtes [1] und der Auferstehung zu, wie dies zur Genüge aus den langen Ermahnungsreden der Schlusskapitel (92—105) erhellt. Sie allein hatten praktische, unmittelbare Bedeutung. Der ganze Henoch aber, welcher der Engel- und Gestirnlehre, der oberen Welt überhaupt ein so unermüdliches Interesse entgegenbringt, welcher selbst da, wo er sich an das Alte anlehnt, seine Sehnsucht nach einem radical Neuen insofern zum Ausdruck bringt, als er z. B. von einem neuen Tempel und neuen Jerusalem prophezeit, dieses ganze «himmelstürmende» Buch trägt einen dem religiösen Zeitgeist durchaus entsprechenden Stempel. Für die Vorstellung vom Messias allerdings hat der alte Henoch noch keine neue, packende Form gefunden. Er war kein schöpferischer Geist. Und von Daniel wurde er in diesem Punkt im Stiche gelassen. Nur in symbolischer Einkleidung, wie Daniel selbst das Messianische nur sinnbildlich dargestellt hatte, lässt die Grundschrift Henoch's den Messias in einer Vision (90$_{37}$) auftauchen — ein Zeichen der Unsicherheit und Unklarheit des Uebergangsstadiums. Und wie in Daniel der Menschensohn erst am Schlusse nach Vollstreckung des Urtheils herbeikommt, so erscheint hier bei Henoch, der

[1] Gericht ist in der Henochapokalypse die durchgehende Note und fast wie der zusammenfassende Ausdruck für alles Messianische, vergl. u. a. die Gerichtsbäume c. 29.

älteren Ueberlieferung entgegen, der weisse Farre mit den Hörnern, d. h. der Messias, erst nach dem Gericht. Aber gerade dieses verspätete Auftreten, nachdem schon erreicht ist, was der Messias hätte ausrichten sollen, ist ein Ueberflüssiges und zeigt, dass noch kein wahrer Ausgleich zwischen der alten und neuen Betrachtung stattgefunden hat. So lange es nämlich nicht gelungen war, den Gesalbten innerlich mit der neuen Ordnung der Dinge zu verbinden, d. h. ihm eine aktive Rolle am Gericht zuzuweisen, war er auch in der Apokalyptik nicht recht zu Hause. Dies erklärt zur Genüge, warum die Person des Messias in der Grundschrift Henoch's ein so kümmerliches Dasein fristet; ihre Wiedererweckung verdankt sie hier meist nur einem schriftgelehrten Interesse.[1] Ganz anders steht sie einige Zeit später, nämlich in den Bilderreden, auf dem Vorderplan. Diesem Schriftsteller war es gelungen, sie völlig einzuverleiben, d. h. sie mit einer besonderen Function auszurüsten und mit dem neu geprägten Titel «Menschensohn» zu versehen.

Wenn auch nicht in dem Masse wie die Grundschrift Henoch's, aber immerhin noch merklich genug, verräth der salomonische Psalter den Einfluss der gesteigerten Eschatologie, was um so bedeutungsvoller erscheint, als

---

[1] Erwähnt wird sie nur $90_{37}$ $105_{2}$. Auch in der Offenbarung über die Weltwochen fehlt sie. Das Richteramt ist Gottes $1_{9}$ $90_{20}$ $100_{4}$. -- Köstlin's Auskunft (p. 257 f.): in der Grundschrift sei des Gesalbten Amt nicht so erforderlich und sein Erscheinen selten, weil es sich nur um Zurücksetzung der Frommen durch höhere Classen handle, während in den Bilderreden das Hervortreten des Messias im Gegensatz zu den Königen zu verstehen sei. Aber wie wäre denn der Gerechtigkeit übende Messias den verachteten Frommen nicht auch ein Trost gewesen? Und wäre der Menschensohn der Bilderreden nur als Gegensatz zu den Königen zu verstehen, so erwartete man auch sein Reich den heidnischen Reichen gegenüber: statt dessen auch in den Bilderreden $62_{8}$ die Gemeinde der Heiligen nach Daniel.

er sich der äusseren Form nach von der Apokalyptik unterscheidet. Zwar kennt er nur einen Schlussakt, eine *messianische* Epoche, wie die alten Propheten, aber dieser Abschluss ist, wie bei Daniel, mit einer *Auferstehung* der Gerechten verbunden. Ferner blickt in diesem einen Schlussakt eine weitere apokalyptische Erinnerung insofern durch, als das Thun des Messias nach Art richterlichen Vorgehens gedacht und sein *gerechtes* Regiment hervorgehoben wird ($17_{27.\,32}$). Selbst die schroffen Aussagen des Psalmisten über die gewaltsame Unterwerfung der Heiden mit dem «eisernen Stab» des Messias werden doch wieder einigermassen gemildert durch den Zusatz, dass diese Vernichtung der Gottlosen durch das *Wort seines Mundes* erfolgen soll. Volle Gültigkeit muss man solcher Aussage beimessen, da sie durch die anderen unmissverständlichen Worte gestützt wird: «Denn er (der Gesalbte) verlässt sich nicht auf Ross und Reiter und Bogen, auch sammelt er sich nicht Gold und Silber zum Kriege und auf die Menge setzt er nicht seine Hoffnung für den Tag der Schlacht.»[1] Wie schon diese Betonung seiner Gerechtigkeit und Gottergebenheit zeigt, strahlt der Messias des Psalters im Glanze der höchsten ethischen und religiösen Tugenden. Gänzliche Sündlosigkeit und Heiligkeit werden

---

[1] S. Ps. $17_{33}$ Darum kann die Bemerkung über «das Wort seines Mundes» nicht durch Hinweis auf Jes. $11_{4}$ als eine blosse Nachahmung abgethan werden. Der Verfasser hatte *Gründe*, eher das Eine als das Andere zu entlehnen. Uebrigens zeigt der *apokalyptische* Abschnitt in 2 Thess. $2_{8}$ (τῷ πνεύματι τοῦ στόματος), dass die Vorstellung gerade von den Apokalyptikern bevorzugt wurde. Auch die oben besprochene abgeleitete Vorstellung von dem scharfen aus dem *Munde* des Messias hervorgehenden Schwerte ist in der apokalyptischen Literatur zu Hause, s. Apok. $1_{16}$ $19_{15}$. In der Anspielung auf die abirrenden Sterne (Ps. $18_{10}$) liegt ebenfalls ein gewöhnlich mit der Gerichtsverkündung verbundenes Moment. — Vergl. *Wittichen*, Die Idee des Reiches Gottes, 1872, p. 160: der Messias der Psalmen Salomo's ist «Organ Gottes in *umfassender Weise*».

ihm zugeschrieben (17 36–38. 43). In dem Masse als die realen politischen Gesichtspunkte schwächer werden oder doch an praktischer Bedeutung einbüssen, scheint auch das ethische Moment der Propheten in der jüdischen Eschatologie sich freier zu entfalten und wirksamer zu werden.

5.

Unter allen jüdischen Apokalypsen hat keine der Eschatologie eine so scharf zugespitzte Form verliehen und insbesondere die Figur des Messias in ein dem religiösen Zeitgeist so entsprechendes Gewand gekleidet, als die Henoch'schen Bilderreden. Sie sind darum mit Daniel zusammen die für den neutestamentlichen Forscher wichtigsten Urkunden des Judenthums. Dieser neue apokalyptische Messiastypus der Bilderreden charakterisirt sich dadurch, dass er als ein Wesen göttlicher Natur gedacht, an Stelle Gottes oder neben Gott mit den Befugnissen des Richters betraut und mit Namen, welche diese hohe Dignität zum Bewusstsein bringen sollen, wie der Auserwählte, der Menschensohn, ausgestattet wird. Mit Uebernahme des Richteramtes ist ein in Anbetracht des herrschenden Supranaturalismus wirklich passendes Geschäft für den Messias gefunden und ein lebendiges entwickelungsfähiges Moment geschaffen worden. Die ganze äussere und innere Geschichte des vorchristlichen Judenthums, vornehmlich der Umstand, dass seit den Maccabäern der innere Abfall vom Glauben zunahm, haben dazu beigetragen, dass die messianische Zukunft seit Daniel und den Bilderreden bis auf die Evangelien immer mehr als Gericht geschaut wurde.[1] Nur so konnte der Messiasidee neues Leben

[1] Man weiss, welche Rolle der Gerichtsgedanke in den neutestam. Schriften spielt, und wie er selbst noch in der johanneischen

eingehaucht werden, dass sie in den Dienst dieser gebieterischen Forderung der Frommen nach dem Gericht gestellt wurde. Das Einrücken des Gesalbten in ein Amt, welches zuerst Gott selbst inne hatte, bezeichnet aber darum auch eine starke Annäherung des früher nur als Erdensohn gedachten Davididen an Gott selbst. Es ist ein Aufsteigen desselben von David's Thron auf Gottes Thron, was deutlich auch darin zum Ausdruck kommt, dass gerade in den Gerichtsschilderungen die beiden Grössen, Gott und der Messias, mit einander abwechseln oder in einander übergehen.[1] War so der Messias in ein Wesen höherer Art umgewandelt, so begreift man, dass die Bilderreden den alten Titel, David's Sohn, ganz vermeiden und neue, zu seinem übernatürlichen Charakter stimmende Namen einführten, wie der Auserwählte oder der Menschensohn. Letzterer bezweckt nicht, wie der blosse Wortverstand nahelegen könnte, den Messias in die Kategorie der menschlichen Kreaturen einzureihen. Es hat vielmehr eine eigene Bewandtniss mit ihm, wie wir ausführlicher darlegen werden. Die messianische Erklärung von Dan. $7_{13}$ hat ihm himmlisches Colorit aufgedrückt.[2]

Diese Vergöttlichung des Messias ist angesichts der bekannten ganz unerschütterlichen monotheistischen Tra-

---

Theologie trotz der beginnenden Umdeutung des Begriffs, ja gerade durch dieselbe hindurch, seine ursprüngliche und lange Herrschaft zu erkennen gibt.

[1] Obschon in den Bilderreden gewöhnlich der Messias richtet, wird doch auch wieder (Hen. $47_3$) das Gericht dem Haupt der Tage zugeschrieben. Chag. 14a findet in Dan. $7_9$ einen Thron für Gott und einen andern für den Messias. — Auf das Gericht des Messias ist der Täufer gefasst, Matth. $3_{12}$. So auch Targ. und Midr. Psalm $72_1$.

[2] Ausser diesen Namen kommt noch in der Apokalyptik oft der Gesalbte vor, in den Bilderreden, in den Apok. Esra und Baruch, in den Ps. Sal. Es erklärt sich daraus, dass dieser Titel sich der höheren Eschatologie leicht anpasste. — Die alte theokratische Bezeichnung Sohn Gottes konnte beibehalten werden, da man über den ursprünglichen Sinn hinaus andere Vorstellungen damit verknüpfen konnte, wie denn auch dieser Ausdruck in manchen neutestamentlichen Stellen metaphysischen Anstrich hat.

dition der Juden eine so auffallende Thatsache, selbst wenn sie nur auf kleine fromme Kreise beschränkt blieb, dass der Historiker sich nicht mit ihrer blossen Constatirung zufrieden geben kann, sondern ihr Aufkommen möglichst allseitig erfassen und ergründen muss. Die Apokalyptik hatte in zunehmendem Masse dem ganzen Hoffnungsbilde eine himmlische Färbung verliehen. Wie wäre gerade das, was das Centrum dieser Hoffnung bildete, die messianische Persönlichkeit, endgültig davon unberührt geblieben? Wenn schon von den Gerechten oder Märtyrern ein Leuchten wie die Himmelsgestirne ausgesagt wurde, was musste erst von dem Messias selbst gelten? Die angelologischen Vorstellungen hauptsächlich waren von nicht zu unterschätzendem Einfluss auf die Weiterentwickelung der Messiaslehre. Die überirdischen Engelwesen, die schon in Daniel und überhaupt in der Apokalyptik so zahlreich hervortreten, bezeichnen das Niveau, unter welches der Messias nicht wohl heruntersinken durfte. Sie präludiren auf einen mindestens mit ihnen rangirenden apokalyptischen Messiastypus. In der That entnimmt z. B. der Verfasser der Bilderreden den Massstab für seine Zeichnung des Gesalbten der Engelswelt, wenn er dessen Antlitz «voll Anmuth, gleich wie eines von den heiligen Engeln» beschreibt ($46_1$). Und schon in den Psalmen Salomo's heisst es von des Messias Worten, dass sie «gleich Worten der Heiligen (Engel) inmitten geheiligter Völker» seien ($17_{43}$). Besonders war durch den weitverbreiteten, schon in der griechischen Uebersetzung des Liedes Mosis (Dt. $32_8$) klar ausgesprochenen Glauben an die *Völkerengel* eine Erhebung des Messias in die himmlischen Sphären bedingt, wenn er sich nämlich noch concurrenzfähig oder gar, wie es die messianische Dogmatik erforderte, an Macht überlegen erweisen sollte. Galt es doch schon von Michael,

dem Völkerengel Israels, dass er als der *Stärkere*[1] den himmlischen Vertretern der anderen Nationen entgegentrat.

Wichtig ist vor allem die Erkenntniss, dass die Engelwesen in der *religiösen* Weltbetrachtung eine Rolle zu spielen anfingen. Aus alten apokalyptischen Zeugnissen, speciell aus Henoch, geht hervor, dass man an ein Eintreten der Engel, an ihre Fürbitten für die Menschen glaubte. Von hier war zwar noch ein Schritt zur Verehrung derselben, aber es ist die Ansicht nicht ohne Weiteres zu verwerfen, dass in kleineren messianistischen Kreisen, wo mit der Inbrunst des religiösen Empfindens die Naivetät des Denkens Hand in Hand ging, auch Anrufung der Engel vorgekommen ist. Noch im Neuen Testament lassen einzelne Stellen durchblicken, dass man gewohnt war, die Engel in den Kreis der religiösen Betrachtung hineinzuziehen (1 Tim. $5_{21}$ Jud. 8—10 u. a.), und in der katholischen Kirche blieb eine «untergöttliche Verehrung» der Engel bestehen.[2] Vorbildlich für die Stellung und die Aemter des Messias mussten besonders die Gott nahe stehenden obersten Engel werden, in erster Linie Michael, der in eschatologischer Hinsicht bedeutungsvoll war und schon durch seine Eigenschaft als Volksengel Israels in direkte Mitbewerbung mit dem

---

[1] Vergl. 2. Petr. $2_{11}$ ἄγγελοι ἰσχύϊ καὶ δυνάμει μείζονες. Nach Mt. $3_{11}$ ist der Christus ἰσχυρότερος.

[2] S. W. *Lueken*, Michael, 1898 p. 62 f. Man muss in der urchristlichen Literatur die Spuren der alten unbefangenen Engelverehrung von der beginnenden Reactionsbewegung unterscheiden. Die Polemik gegen die Verehrung, die Apok. $19_{10}$ Col. $2_{18}$ durchblickt, kommt erst, nachdem man die Gefahr der Uebertreibung, wie sie in gnosticisirenden Parteien zu Hause war, gemerkt hatte. Die dogmatische Reflexion setzt gewöhnlich erst ein, nachdem die Periode des naiven Produzirens abgelaufen ist oder zu Ende geht. — Mit Zuhilfenahme dieser und anderer Grundsätze würde die fleissige Materialiensammlung von *Lueken* einem geschichtlichen Entwickelungsbild näher gebracht werden können.

Messias kam. Was z. B. in neutestamentlichen Büchern von Christus als dem Hohepriester, dem himmlischen Anwalt gelehrt wird, das war zuvor schon ein Charakteristicum des Michael. Und wie dieser Erzengel bei den Erlebnissen der Patriarchen und durch die ganze alttestamentliche Offenbarungsgeschichte hindurch seine Hand im Spiele hatte, so werden auch die gleichen Verrichtungen auf den präexistenten Messias übertragen. Gleich diesen höchsten Engelwesen wären noch die anderen himmlischen Gestalten, die göttlichen Hypostasen, deren Aufkommen das vorige Kapitel beleuchtete, nämlich die Weisheit, der Logos, der Metatron u. a. zu erwähnen, die alle für die Entwickelung der Christologie bedeutungsvoll geworden sind.[1] Die heutige Theologie hat die Einsicht gewonnen, dass die Christuslehre gewisser neutestamentlicher Schriften, wie die des Hebräer- oder Kolosserbriefes, unverkennbar durch die angelologischen Vorstellungen der Zeit beeinflusst sind. Es darf diese Erkenntniss weiter zurückverfolgt werden. Nicht erst bei der Geburt des c h r i s t l i c h e n Messias in Bethlehem ist nach der Inscenirung der Evangelien die Engelwelt aufgetreten, auch bei der Geburt des a p o k a l y p t i s c h e n Messias in v o r c h r i s t l i c h e r Zeit sind die Engel Pathen gestanden und haben sein Wachsthum gefördert.

Wenn es sich um die wissenschaftliche Klarlegung der gesteigerten apokalyptischen Messiaslehre handelt, so dürfte es am Platze sein, einer analogen Erscheinung zu gedenken, welche der das Judenthum umrahmenden hellenistischen Welt eigen war, wir meinen den a n t i k e n

---

[1] Zu den θεοὶ πολλοὶ und κύριοι πολλοὶ bringt auch noch Paulus seinen Christus in Gegensatz. Darum wird man aber auch beide zusammengestellt und aneinander gemessen haben. — Der Logos ἀρχάγγελος des Philo zeigt, dass die Anschauungen von den Engelwesen und den göttlichen Hypostasen in einander überfliessen mussten.

Herrschercult.[1] Durch die officielle Verehrung der verstorbenen und später selbst der lebenden Herrscher hatte sich der Gedanke, dass auserwählte Erdensöhne in die Reihe der göttlichen Wesen versetzt würden oder ihr Geschlecht an einen Gott knüpften, zu einem festen Glauben verdichtet. Es soll damit nicht die Behauptung aufgestellt werden, dass diese hellenistischen Glaubenssätze direkt auf den jüdischen Messianismus eingewirkt haben, und es liessen sich wohl auch schwerlich schriftliche Belege dafür beibringen. Aber sie sind immerhin lehrreich für die geistige Atmosphäre, welche das Judenthum umgab, für das, was im Denken der Zeit möglich, ja gewöhnlich war. Denn so weit sind doch wohl alle Culturvölker einer und derselben Epoche solidarisch, dass in ihnen, auch wenn kein unmittelbarer Gedankenaustausch stattfindet, die gleichen physischen und metaphysischen Prinzipien herrschen. Auf jeden Fall hat in den beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderten die spröde monotheistische Sondertradition des Judenthums, welche niemals bewusst und innerlich von ihm aufgegeben wurde, doch in latenter Weise eine Durchkreuzung durch die fremdländische polytheistische Strömung erfahren. Seit Alexander dem Grossen, dem die göttlichen Ehrungen von den bewundernden Volksmassen aufgedrängt wurden, tritt das Streben nach Vergötterung seiner Nachfolger besonders in Vorderasien und Aegypten hervor. Den Ptolemäern und Seleuciden werden Altäre errichtet und Opfer dargebracht. Sie heissen Θεοὶ σωτῆρες. So liest es die Menge auf Münzen und Inschriften. Der König, zu dessen Lebzeiten die

---

[1] Vergl. hierzu E. Kornemann, in «Beiträge zur alten Geschichte» 1901, Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte, p. 51 ff., bes. § 2 die Staatskulte der Diadochenzeit. Diesem Kapitel entnehmen wir die obigen Angaben (d. h. nur insofern als sich dieselben auf den Hellenismus beziehen). Die Vergleichung mit dem Judenthum aber drängt sich auf.

jüdische Apokalyptik im Danielbuch zum ersten Male der messianischen Zukunft eine transcendente Färbung verleiht, Antiochus IV, führt den Titel Θεὸς ἐπιφανής, und gerade die Ansprüche desselben auf göttliche Verehrung auch von Seiten des Judenthums waren ein Hauptmotiv zum maccabäischen Aufstand.[1] Auf diesem Hintergrund der antiken Herrschervergötterung erhält nun erst das stehende Prädikat des apokalyptischen Messias «König der Könige» sein volles Relief und wird der tiefere, seine Göttlichkeit anzeigende Sinn desselben verständlich. Es ist somit diese Ueberordnung des apokalyptischen Messias über die Regenten der Völker ganz gleichbedeutend mit seiner Erhöhung über die Völkerengel, und darum lautet auch der vollere apokalyptische Titel, welcher den Messias in seiner Superiorität über die Weltkönige und die Engelmächte zugleich kennzeichnet, «König der Könige, Herr der Herren.»[2]

Dass der Verfasser der Bilderreden und seine Gesinnungsgenossen mit ihrem himmlischen Menschensohn ein Gegenstück[3] zu den von ihnen so heftig bekämpften

---

[1] Die Nachricht 2 Macc. $6_7$, dass der Geburtstag des Königs jeden Monat durch Opferschmäuse begangen werden sollte, ist trotz der Zweifel der älteren Kritik historisch. S. Schürer, in Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1901, p. 48 f. Oft wurden diese Ehrungen durch priesterliche Dekrete in's Werk gesetzt.

[2] S. Ap. Joh. $17_{14}$ $19_{16}$: das ὄνομα γεγραμμένον ist βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων. Dazu $1_5$ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς. Hier auch der christliche Zusatz πρωτότοκος τῶν νεκρῶν, diese Zusammenstellung nach Ps. $89_{28}$. Darum sind aber die apokal. Prädikate nicht etwa bloss schriftstellerische Nachahmung. Sie haben beide ihren vollen, eigenen Sinn. Auch hat die Apokalyptik Gründe zur Auswahl bestimmter Züge aus den kanonischen Büchern.

[3] Eine weitere merkwürdige Parallele zwischen der apokalyptischen Messiaslehre und diesem hellenistischen Deifizirungsprozess liegt darin, dass auch der Hellenismus eine doppelte, progressive und conservative, Strömung umfasst. Neben der vorwärtstreibenden Entwickelung, welche die Herrscher zu Göttern stempelt, bleibt noch lange, anschliessend an den altgriechischen Heroenkult, die Anschauung bestehen, dass sie Halbgötter sind (die älteren

Deifizirungen der heidnischen Herrscher schufen, ist ihnen natürlich nicht zum Bewusstsein gekommen. Und wirklich war auch der Gegensatz viel grösser als die Aehnlichkeit. Selten dürfte sich der Satz besser bewahrheitet haben, *cum duo faciunt idem, non est idem.* Denn abgesehen von dem religiösen ethischen Gehalt der jüdischen Vorstellung handelte es sich bei dem apokalyptischen Messias nicht, wie bei den heidnischen Fürsten, um Vergöttlichung historischer auf Erden wandelnder Persönlichkeiten, sondern um ein reines Idealbild, bei dessen Ausmalung Glaube und Phantasie, durch keinerlei empirische Factoren gehemmt, sich frei ergehen konnten.[1] In dieser Hinsicht hatten die jüdischen Apokalyptiker auch leichteres Spiel als ihre Nachfolger, die Verkündiger einer metaphysischen Christologie im Neuen Testament, denen das Erinnerungsbild des irdischen Jesus den Himmelsflug beschwerte. Schwerlich würden ein Paulus oder Johannes und die urchristliche Gemeinde überhaupt ihr Christusbild so sehr in's Jenseits projicirt haben, wenn ihnen die jüdischen Messianisten nicht die Wege geebnet hätten. Interessant ist aber, dass noch die altchristliche Apologetik auf die zahlreichen Deifizirungen in der heidnischen Literatur

---

Diadochen vermeiden den Titel θεός, auch der römische Kaiser ist nur divus, nicht deus). Dieses Festhalten am Alten erinnert an die Fortführung der altprophetischen Linie in der Apokalyptik.

[1] Dass es schwerer halten musste, lebende Menschen als Götter zu verehren, zeigt schon die Entwickelung im Hellenismus selbst, insofern der Deifizirungsprozess zuerst an den verstorbenen Herrschern vollzogen wurde und sich erst später auf die noch lebenden ausdehnte. Auch die Geburtstagsfeier für die verstorbenen Regenten war das Gewöhnliche, für die lebenden kam es seltener vor. s. Rohde, Psyche², I 235. – Eine verwandte Erscheinung zeigt das Christenthum, indem die göttliche Natur des Christus erst nach seinem Tode, nachdem die sarkische Natur der höheren Platz gemacht, zum Vorschein und zur Geltung kommt. Erst im Hinblick auf die Postexistenz (ἐξ ἀναστάσεως) oder die Präexistenz lässt sich der Gedanke von der Göttlichkeit Christi leicht vollziehen.

zurückgreift, um damit die christliche Thesis von der Gottessohnschaft Christi zu decken.[1]

6.

Wenn es die soeben angestellten allgemeineren religionsgeschichtlichen Betrachtungen nahelegen, dass der Messianismus wirklich die Steigerung erfahren konnte, welche in den Bilderreden wahrzunehmen ist, so muss es auffallen, dass die erhabene Messiasgestalt daselbst beharrlich als Menschensohn bezeichnet wird. Man könnte versucht sein, daraus zu schliessen, dass der Schriftsteller gerade die menschliche Seite an dem Gesalbten betonen wollte. Dagegen liesse sich auch die Annahme nicht in's Feld führen, dass der Name bei Henoch schon ein feststehender Titel geworden sei, bei dessen Gebrauch man nicht mehr an den ursprünglichen Sinn zurückdenke. Die Verwendung der Formel in Henoch, wo dem Namen öfters ein Demonstrativpronomen (dieser Menschensohn, jener Menschensohn) vorangeht, und besonders der Umstand, dass diese Apokalypse wie auch IV Esra ihre Darlegungen mit den Worten: Einer, der wie eines Menschen Aussehen hatte, einleiten, zeigen klar, dass beide engen Anschluss an Daniel suchen und nicht mit dem Menschensohn als einem terminus technicus rechnen.[2] So viel kann der neueren Kritik unbedenklich zugestanden werden.[3] Andrerseits

---

[1] So Justin, Apol. 21. Analog ist die Schlussfolgerung von anderen Göttern in der Psalmenlitteratur auf die Gottheit Christi im Johannesevangelium $10_{34}$.

[2] S. Hen. $46_1$. IV Es. $13_3$ muss die lateinische Version, welche schwerlich mit ecce convolabat ille homo cum nubibus coeli eingesetzt haben wird, aus den anderen Uebersetzungen ergänzt werden. Darnach schaute der Seher tanquam similitudinem hominis. Vergl. Wellhausen, Skizz. VI, 1899, p. 198.

[3] Ueber den Ausdruck «Menschensohn» in den jüdischen Apokalypsen haben in neuerer Zeit besonders gehandelt Wellhausen,

sollte man nicht verkennen, dass die Daniel'sche Formel in den apokalyptischen Kreisen (ausser Henoch und IV Esra auch die neutestamentliche Apokalypse) die grösste Aufmerksamkeit erregte, dass darum jeder Schriftkundige errathen konnte, wer mit diesem Namen Menschensohn gemeint sei, und dass schon das unausgesetzte Reden von einem Menschensohn in den Bilderreden wie eine Vorstufe der Titelbildung aussieht.[1] Wenn IV Esra für «Menschensohn» das einfache «Mensch» einsetzt, so passte eben dieses Wort zu der absichtlich so allgemein wie möglich gehaltenen apokalyptischen Malerei am besten. Der ganze Context liess ja keinen Zweifel daran aufkommen, dass ein besonderer «Mensch» gemeint sei.[2] Man darf

---

*Lietzmann* und ihnen entgegentretend *Schmiedel*. Vergl. für das Einzelne *Baldensperger*, Die neueste Forschung über den Menschensohn 2. Hälfte Theol. Rundschau 1900, p. 243 ff. Die letzte Entgegnung *Schmiedels* auf Lietzmann's Ausführungen, in Protest. Monatshefte, 1901, p. 333 ff., speciell über den Stand der Frage in den jüdischen Apokalypsen, ibidem p. 339—441. Wir beschränken uns hier auf *diese* (jüdische) Seite des Problems. Der Sprachgebrauch Jesu und der Evangelien gehört in den II. Theil.

[1] Uebrigens erwähnt diese Schrift mindestens an 2 Stellen, wie auch Lietzmann zugibt, den Menschensohn ohne das Demonstrativum. Nach N. *Schmidt* (Journ. of bibl. Lit. 1896, 48 «Was בר נשא a messianic title?») ist es gar nicht von Belang, ob das Demonstrativum bei Menschensohn steht oder nicht. Es könnte doch überall in der griechischen Vorlage ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gestanden haben. *Fiebig* (der Menschensohn 1901 p. 88) erklärt, dass auch bei Annahme eines aramäischen Urtextes für Henoch, wo statt «Menschensohn» als das Ursprüngliche «Mensch» einzusetzen sei, dieses doch ganz deutlich als *Titel* gebraucht wäre.

[2] Wenn IV Esra abweichend von Dan., Hen. und Apok. Joh. nur von *dem Menschen*, und nicht Menschensohn redet, so ist das nicht durch eine *sprachlich* richtige Deutung von Dan. $7_{13}$ zu erklären, weil Kebar anasch etwa selbst nur ein Aequivalent für Mensch sei. Warum soll IV Esra gerade bei diesem terminus den Daniel ausdrücklich übersetzen (so *Fiebig*, Der Menschensohn, 1901), da er im Uebrigen ziemlich frei verfährt und neue Züge zu den Daniel'schen hinzubringt? Hat er aber «den Uebersetzungsfehler» gemerkt, warum dann nicht auch die Anderen *nach* ihm, und wie ist die *Vereinfachung* mit homo nicht allgemein geworden? Gegen die Evangelien und die Apok. Joh kommt IV Esra *allein* nicht auf. Mensch statt Menschensohn kann dieser Apokalyptiker allerdings darum sagen, weil er, wie oben weiter gezeigt wird, damit eine *inhaltlich* richtige Exegese von Daniel

nicht übersehen, dass es sich in den genannten Schriften zum Unterschied von den Evangelien um Apokalypsen handelt, dass der apokalyptische Sprachgebrauch geflissentlich unbestimmt gelassen wird, und er desshalb keine sicheren Rückschlüsse auf das, was gleichzeitig in der Lehrsprache schon geläufig sein konnte, zulässt. Es ist darum ein voreiliger Schluss, wenn man aus der Thatsache, dass die auf Daniel folgenden Apokalyptiker indeterminirt nur von einem Menschensohn reden, und wie noch die neutestamentliche Apokalypse thut (ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου), sich streng an die Formulirung Daniel's halten, gleich auf das ältere der Ausbildung des Titels vorangehende Stadium schliessen zu können meint, ohne zu bedenken, dass die messianische Dogmatik das schon fixirt haben konnte, was die Apokalyptik noch absichtlich in der Schwebe liess.[1]

Auch abgesehen von diesen Schwierigkeiten ist aus der bloss sprachlichen und grammatikalischen Untersuchung der Texte kein sicheres, weiterführendes Ergebniss zu gewinnen, weil sowohl IV Esra wie Henoch nur in Uebersetzungen[2] vorliegen und keine Aussicht zur

---

gibt, wobei es sich aber gar nicht um einen Gegensatz gegen Gott handelt. — Von christlicher Beeinflussung kann, wenn der Apokalyptiker ein Jude ist, keine Rede sein. Es wird sich darum auch nicht empfehlen, für das 13. Kapitel der Esraapokalypse nach einem besonderen chronologischen Ansatz zu suchen, cf. Schmiedel, l. c. p. 340. Absichliche Correctur Daniels aus polemischen Gründen wegen der Uebernahme des Menschensohnes von Seiten der Christen hätte, wie Fiebig mit Recht gegen unsere frühere Auffassung geltend macht, den Verfasser zu einer viel radikaleren Abkehr von Daniel bewogen. Man dürfte vor allem erwarten, dass die Polemik zu einer deutlicheren, gegnerischen Bezeichnung geführt hätte, wie der Wolkensohn, der in der That eine Spitze gegen den Menschen- oder Erdensohn enthält. Dass IV Esra trotz der Entlehnung der Christen sich noch so fest an Daniel hält, ist der beste Beweis für das Ansehen und den Einfluss dieser Apokalypse.

[1] Diesen methodischen Fehler begeht z. B. Wellhausen, l. c. p. 214 ff.

[2] Darum ist es nicht angängig, aus vereinzelt vorkommenden Termini wie Mannessohn (oder Weibessohn) bei Henoch zu argumen-

Reconstruction der Urtexte mit den jetzigen Hilfsmitteln vorhanden ist. Das Menschensohnproblem ist darum in erster Linie (soweit es sich um die jüdische Apokalyptik handelt, noch mehr als in den Evangelien) ein religionsgeschichtliches, theologisches. Es gilt verständlich zu machen, wie das, was bei Daniel als Symbol im Gegensatz gegen die Thierbilder ganz am Platze ist, als ein charakteristisches Attribut des Messias gefasst und dann eine Individual-Bezeichnung dieser Person werden konnte. Die Lösung dürfte keiner grösseren Schwierigkeit unterliegen, wenn die theologische Kritik nicht gerade auf diesem Punkte eine besondere Befangenheit an den Tag legte, weil nämlich der Name Menschensohn von Jesus in eigener Weise gestempelt worden ist und man davon bei der Betrachtung von Daniel 7 und den Bilderreden nicht völlig abzusehen vermochte. Daher hat man in das Daniel'sche Symbol Dinge hineingelegt, welche dem jüdischen Bewusstsein fremd sind, und in den Bilderreden die Bezeichnung Menschensohn so unvereinbar mit der dort herrschenden jüdischen Eschatologie gefunden, dass man lieber nachchristlichen Ursprung oder Interpolationen annahm, als dass man sich resolut, ohne auf das Neue Testament hinüberzuschielen, nur auf den jüdisch apokalyptischen Standpunkt gestellt hätte.

In Wirklichkeit liegt die Sache so, dass mit dieser Bezeichnung Menschensohn ein der jüdischen Religiosität ganz entsprechendes Merkmal zum Ausdruck kommt, das sich auch noch in den urchristlichen Schriften in gleichem

---

tiren. Nach Fiebig (l. c. p. 90) sind es äthiopische Uebersetzungsvarianten. Trotz der neueren Entdeckungen des griechischen Akhmimtextes und der slavischen Version ist der Henochtext im Einzelnen nicht zuverlässiger geworden. Es erhellt nur, dass schon früh viel an ihm herumgearbeitet wurde. Viel mehr Vorsicht ist dann geboten, wenn es sich um einen einmaligen Begriff handelt, als um ganze Anschauungen und Materien, die Henoch mit anderen gemeinsam sind.

Sinn bemerkbar macht. Schon in Dan. 7 ist das Symbol des Menschensohnes zwar im Gegensatz gegen die Thiergestalten zu verstehen, aber nimmermehr im Gegensatz gegen göttliches Wesen. Für die apokalyptische Denkweise ist mit diesem daniel'schen Bild so wenig wie mit dem Symbol in der Henoch'schen Grundschrift (9037) etwas über menschliche Beschränktheit des Gesalbten ausgesagt. Im Gegentheil. Schon die geheimnissvolle nur via comparationis angedeutete Formulirung, deren Wichtigkeit aus der Uebernahme von Seiten aller nachfolgenden Apokalypsen erhellt, liess hinter dem Schleier ein ganz besonders Hohes und Grosses vermuthen und suchen. Sie reizte, hinein zu denken. Darum ist es auch nicht verwunderlich, sondern naturgemäss, dass man in der Folgezeit versucht wurde, das Bild Daniel's auf den persönlichen Messias zu beziehen und ihn danach zu benennen. Sodann aber wollten die Apokalyptiker mit dieser Bezeichnung Menschensohn nicht etwa eine Angabe machen über das Wesen, sondern über die äussere Gestalt, in welcher der himmlische Messias in die Erscheinung trat. Es ist nicht Sache der Apokalyptiker, das Innere, den Charakter der Dinge zu definiren, sondern sie sind Seher oder wollen es sein. Sie schauen die Formen, die Umrisse und beschreiben dieselben. Und da sie für's Gewöhnliche ausserordentliche und jenseitige Dinge vorführen wollen, welche der Sinnenmensch sich nicht deutlich vorzustellen vermag, so gebrauchen sie die in den Apokalypsen immer wiederkehrenden Formeln «wie», «ähnlich», «gleich» u. s. w., womit das nur annähernd Adäquate der Beschreibung angedeutet wird, wohl auch in der Absicht das Geheimnissvolle und Wunderbare zu steigern.[1] Die

[1] Man vergleiche z. B. die in Apok. Joh. so häufigen ὡς, ὁμοιώματα u. s. w., zuletzt auch bei Gegenständen, die für die Anschauung

betreffenden Formeln weisen also stets auf die *äussere Gestalt*, auf das *Aussehen* der Dinge. Ueberall nun aber wurde Gott im Alten Testament, wenn von seinem Arm, seinem Auge u. s. w. die Rede ist, in *menschlicher* Gestalt vorgestellt. In Dan. 7 selbst erscheint der Hochbetagte, dessen Haupthaar beschrieben wird, in *menschlicher* Form. Wurde nicht auch den Engeln und allen Himmelsbewohnern ein menschliches Aeussere verliehen? In der Erscheinungswelt ist der menschliche Leib überhaupt das Oberste, das Einzige, was Gottes würdig wäre.[1] Und wenn das je dem Judenthum unklar geblieben wäre, so müsste es ihm an den unwürdigen Götzenbildern, z. B. an den ägyptischen Thiergottheiten zum Bewusstsein gekommen sein. Wenn also die Verfasser der Bilderreden und der Esraapokalypse aus-

---

gar keine Schwierigkeit bilden, so Apok. $9_{7.8.17}$. Es wird zur schriftstellerischen Manier.

[1] Um so mehr musste bei den *geistigen* Aeusserungen auf die Vorstellung vom *Menschen* recurrirt werden. Wird z. B. in IV Esra der Messias in der Vision einmal als Löwe vorgeführt, so heisst es doch gleich von seinem Reden, dass er mit *Menschenstimme* sprach ($11_{37}$). — Es ist die Vermuthung am Platze, dass die unbestimmten Formulirungen der Apokalyptiker mit כְ, ὡς, ὅμοιον bei den peinlichen Theologen und Dogmatikern vor allem das Gefühl erweckten, dass auch die vollkommenste menschliche Gestalt eine dem göttlichen Wesen nicht völlig adäquate Form sei. Aehnlich wollte auch Paulus das Inadäquate der menschlich sarkischen Erscheinung seines zuvor in himmlischer Herrlichkeit präexistirenden Christus durch Formeln wie ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος Phil. $2_7$ oder *ἐν ὁμοιώματι* σαρκὸς ἁμαρτίας Röm. $8_3$ zum Ausdruck bringen. Der äusseren Erscheinung nach (σχήματι εὑρεθείς ὡς ἄνθρωπος Phil. $2_7$) musste Christus zu den Menschen gerechnet werden. Diese Formeln haben innerhalb des Christenthums eine schärfere, mehr dogmatische Bedeutung erlangt. Denn hier ging man aus von einem menschlichen geschichtlichen Individuum und postulirte ein *ewiges Wesen* hinter demselben. Die beiden Naturen traten in *Gegensatz* gegen einander. Die menschliche erregte Bedenken. Die jüdische Apokalyptik hingegen geht aus von dem Messias als himmlischem Glaubenswesen, und redete darum ganz unbefangen von einem *menschensohnähnlichen* Aussehen desselben. Und wenn sich wirklich auch bei ihr ein leises Bedenken regte, so kam es nur von ihrer ausgesprochen *supranaturalistischen* Gottesbetrachtung her.

drücken wollten, dass sie ein ausserordentliches, überirdisches Wesen *schauten*, wie sollten sie es anders angefangen haben, als so, dass sie eine menschliche oder menschenähnliche Form zu sehen vorgaben? Wie Daniel mit seinem Vergleich nichts anderes sagen wollte, als dass dies Wesen auf den Wolken ein *menschliches Aussehen* hatte, so meint auch IV Esra nur, dass er eine *Menschengestalt* schaute, und stimmt *inhaltlich* mit Daniel überein trotz der abweichenden Formulirung.[1] Es ist vielleicht angezeigt, hier wieder auf eine

---

[1] Darin hat also *Fiebig* Recht, dass Kebar anasch in Daniel und für diesen Apokalyptiker selber nicht einen Titel darstellt, sondern gleichbedeutend mit «Mensch» ist. Aber er scheint den Unterschied in der *Formulirung* zwischen «Sohn des Menschen» und «Mensch» und die Bedeutung *dieses* Unterschiedes für die nachdanielischen Geschlechter nicht zu beachten. Denn dieser *äussere* Unterschied für das Ohr und das Auge bleibt bestehen, und zwar im Aramäischen wie im Griechischen, wenn auch der *Sinn* (ein Mensch) ganz derselbe sein sollte. Man muss aber dem Einfluss eines solchen äusseren Unterschiedes auf die peinliche, Worte und Buchstaben abwägende Exegese des Judenthums Rechnung tragen. Gut bemerkt F. in Bezug auf Henoch, dass schon dadurch, dass hier «Menschensohn» und «Mensch» nebeneinander vorkommen, das erste zu einer *eigenartigen* Bezeichnung, zu einem *Titel* wird. Die Bemerkung gilt auch *allgemein*, abgesehen von Henoch. Wenn man auch tausendmal feststellen kann, dass «Menschensohn» nicht mehr und nichts anderes bedeutet als «Mensch», man wird dadurch die Thatsache nicht aus der Welt schaffen, dass die *Form* in dem einen Fall anders lautet als in dem anderen Und die eine Form kann geeigneter sein als die andere, höhere Gedanken wachzurufen und auszudrücken. Es ist doch wohl richtig, dass ein so *allgemeines* Wort wie «Mensch» als Messiastitel nicht gangbar geworden wäre. Hier wurde eben die rein *formelle* Abweichung in der Formulirung bei Daniel (Menschensohn) entscheidend. Differenzirungen des Sinnes stellen sich in allen Sprachen früher oder später, oft auf Grund von ganz geringfügigen formellen Abweichungen ein. — Aus dem *homo* in IV Esra ($13_{2}$ $_{12}$ $_{25}$) kann nicht argumentirt werden, weil es dem Apokalyptiker als solchem vielmehr auf das *apokalyptische visionäre* Moment als auf den Titel ankam. Er wollte mit *homo* nur die äussere Gestalt seiner Erscheinung angeben, und durch das Demonstrativum «ille» macht er diesen homo eben als den bekannten Daniel'schen, mit dem es eine ganz besondere Bewandtniss hat, kenntlich. Unter *menschlichen* Zügen erscheint das apokalyptische Wesen und doch ist es seiner Bedeutung nach von allen menschlichen Kreaturen zu unterscheiden.

Parallele, welche der Hellenismus mit seinen auf Erden in menschlichen Leibern erschienenen Göttern darbietet, hinzuweisen. Insbesondere sei hervorgehoben, dass gerade im seleucidischen Herrschercult die Idee vorherrscht, die Gottheit nehme in dem jeweiligen König menschliche Gestalt an. Als solcher auf Erden sichtbare Gott führt Antiochus IV. den Namen Epiphanes. So wäre die Menschensohngestalt des apokalyptischen Messias gleichsam die Epiphanie seines göttlichen Wesens.

Dass man in der That in dem vorchristlichen Judenthum die Menschensohnerscheinung Daniel's als die äussere sichtbare Offenbarung einer überirdischen, Gott nahe stehenden Persönlichkeit fasste, dafür dürfte in der LXX Uebersetzung dieser Apokalypse ein interessanter Beweis vorliegen. Es weicht nämlich die griechische Uebersetzung von Dan. 7$_{13}$ in auffallender Weise vom aramäischen Text ab. Während der letztere in der zweiten Hälfte dieses Verses von dem Menschensohn aussagt: «er gelangte bis zu dem Alten der Tage und wurde vor ihn gebracht,» lautet der Septuagintatext: «und er stand da wie der Alte der Tage.»[1] Diese Abweichung ist derart, dass man sie nicht auf ein Missverständniss des Uebersetzers zurückführen oder zu den späteren Corruptionen des griechischen Textes selbst rechnen kann. Nur ein Doppeltes ist denkbar. Entweder der griechische

[1] Es ist schwer mit dem Schlusssatz des Verses (καὶ οἱ παρεστηκότες παρῆσαν αὐτῷ) etwas anzufangen, wenn auch die Behauptung von Riessler, das Buch Daniel 1899, dass die Worte sinnlos seien, übertrieben sein dürfte. Die «Dabeistehenden» können nur die Thiere sein, auf welche auch in V. 12 κύκλῳ αὐτοῦ angespielt ist. An dem Masculinum wird man sich wegen θηρία nicht stossen. Sie, die ihrer Macht beraubten (s. V 12) Thiere, müssen zuschauen und zugegen sein (so παρῆσαν, die syr. hex. Lesart ἤγγιζον sie traten huldigend hinzu), wenn die Herrschaft auf den Menschensohn übertragen wird. Dazu die folgenden Noten.

Text geht auf eine andere (ältere?) Vorlage als unser aramäische Text zurück, oder wir haben es mit einer schon früh in den LXX Text eingedrungenen Variante, vielleicht mit einer subjectiven Interpretation des Urtextes von Seiten des Uebersetzers selbst zu thun.[1] Dies spräche für das ausserordentliche Interesse, das man schon in vorchristlicher Zeit an dieser Danielstelle nahm, und auf jeden Fall hätte diese alte Vorlage oder die LXX Variante den Gedanken an einen persönlichen Messias-Menschensohn so nahe gelegt, dass man sich an der typischen Verwendung der Danielstelle von Seiten eines alten jüdischen Apokalyptikers, wie der Verfasser der Bilderreden, gar nicht mehr aufzuhalten brauchte. Wie der Alte der Tage, also in derselben herrlichen Gestalt wie Gott

---

[1] Unser LXX text kann nicht mit den von Bevan (Comment. Book of Dan. 1892, p. 47 ff.) gesammelten Beispielen von Corruptionen des masoretischen Textes zusammengestellt werden. Die Abweichungen der LXX vom aramäischen Daniel und besonders in cap. 7 sind recht bedeutend. Dass der griechische Uebersetzer mit $7_{13}$ die Vorlage hätte paraphrasiren wollen, ist nicht anzunehmen, denn er hätte weder Erleichterung oder Verständlichmachung eines schwierigeren Textes bezweckt, noch irgendwelche ersichtliche Tendenz verfolgt (s. Riessler, l. c., p. 32 f.). Schon der vorangehende Vers Dan. $7_{12}$ bietet in LXX einen verschiedenen Text, der nicht aus dem Aramäischen abgeleitet und keine Corruption ist. — Bemerkenswerth ist auch, dass während Justin's Citate im Dialogus öfters (auch in Dan. 7) mit Theodotion zusammenstimmen, derselbe doch mit Bezug auf παρῆν und παρεστηκότες mit der LXX zusammengeht. — Etliche Forscher haben allerdings Zweifel an der kritischen Autorität der LXX übersetzung laut werden lassen, aber die Berechtigung dazu ist durch die Thatsache, dass Theodotion den Text der LXX fast ganz verdrängt hat, noch nicht dargethan. Grössere Wahrscheinlichkeit bietet das Resultat der Riessler'schen Untersuchung, dass der Daniel'sche LXXtext eine sowohl vom hebräischen als vom aramäischen Daniel abweichende Recension, und dass der jetzige masoretische Daniel eine jüngere Textgestalt darstellte. Gerade der schwerfällige, sonderbare Satztheil in Dan. $7_{13}$ (οἱ παρεστηκότες u. s. w.) spricht für eine andere Vorlage. Eine Glättung könnte man eher in unserer aramäischen Recension und dem anschliessenden Theodotion finden. Ist der Menschensohn schon zu dem Alten der Tage gelangt, so ist der Zusatz «und er wurde vor ihn gebracht» eine matte Tautologie, die kaum den Eindruck des Ursprünglichen erweckt.

selbst, so tritt der Menschensohn auf, und von da ist nur noch ein kleiner Schritt, dass er auch mit Gott das Richteramt ausübe.

Sollte ein Zweifel an dieser Exegese zurückbleiben, so sei ein recht merkwürdiger Beleg dafür in einer anderen apokalyptischen Urkunde erwähnt, auf welchen man bisher nicht geachtet zu haben scheint. Wir meinen die neutestamentliche Apokalypse. Von ihrem menschensohnähnlichen (ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου 1 13) Messias sagt dieselbe, dass sein Haupt und seine Haare weiss waren wie weisse Wolle, wie Schnee (1 14) — also genau so wie der Alte der Tage in Daniel. Wie kommt der Verfasser dazu, die Attribute Gottes auf das andere Wesen zu übertragen? Diese völlige Gleichstellung mit Gott, und noch dazu diese Conformität der Physiognomie zwischen dem Alten der Tage und dem eher im kräftigen Mannesalter zu denkenden Menschensohne ist so unnatürlich, dass man sich mit der blossen Constatirung, die Zeichnung sei im Allgemeinen nach dem Daniel'schen Muster gehalten, nicht begnügen darf. Wie kam unser Apokalyptiker oder seine Quelle zu solch aparter Gleichung? Die Antwort lautet: sie ergab sich ihnen aus ihrem Danieltext von dem Menschensohn, der war wie der Alte der Tage (ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν). Das ist also der überraschende Beweis dafür, dass unser Apokalyptiker Dan. 7 13 in der LXX so las und so verstand, wie oben angeführt wurde.[1] Mithin ist jene griechische Variante

---

[1] Dass in anderen Einzelheiten die neutest. Apokalypse eine mehr an Theodotion als an LXX anklingende Textgestalt darbietet (s. Schürer[3], III p. 323 f.), kann gegen die obige Beobachtung nicht aufkommen. Bei der grossen Unsicherheit hinsichtlich der Revisionen der LXX und des Alters der griechischen Uebersetzungen muss eine auf die Entlehnung einer religiösen Gesammtvorstellung gegründete Hypothese schwerer in's Gewicht fallen, als was aus einzelnen Wörtern und Formen geschlossen werden kann. — Wenn Revisionen der LXX vor Theodotion stattgefunden haben, welche

und die darin bezeugte Vorstellung vom Menschensohn dem vorchristlichen Judenthum angehörig.

Man könnte noch die Frage aufwerfen, ob die Apokalyptiker bei ihrer Deutung der erwähnten Septuagintaworte auf das Aussehen und speciell auf den Gesichtsausdruck des Menschensohnes sich nicht auch durch die alttestamentliche Vorstellung von dem Angesicht Jahve's leiten liessen. Ob diese Benennung in der ältesten Zeit mit Jahve ganz identisch war oder nicht, mag hier dahingestellt bleiben;[1] es ist aber höchst wahrscheinlich, dass gerade für die messianischen Kreise der letzten vorchristlichen Zeit, welche alle Spuren von Hypostasirungen im Texte der heiligen Schriften emsig verfolgten, das Angesicht Jahve's, nicht Jahve selber, sondern seinen Vertreter in der Geschichte des Volkes bedeutete. Wie man auch die Weisheit oder den Logos mit dem Messias in Verbindung brachte, so hätte es nahe gelegen, den von Antlitz dem Alten der Tage gleichenden Menschensohn mit der Hypostase von Jahve's Angesicht zu identifiziren.

War die Apokalyptik einmal auf diesem Wege der Hypostasirung des Menschensohnes, so konnte sie durch andere Züge der Daniel'schen Schilderung in ihrer Auffassung nur bestärkt werden. So vor allem durch die Angabe, dass der Menschensohn auf den Wolken des Himmels herbeikommt. Denn das ist die für Gott und sein Kommen im Alten Testament gebräuchliche Vorstellung.[2] Aus der Angabe, dass der Menschen-

---

von diesem fortgeführt wurden (so Bludau und auch Schürer), so gab es auch Mischformen, die einen mittleren Text zwischen LXX und Theodotion darstellen. Auch daher kann die neutest. Apokalypse ihre Textgestalt entlehnt haben.

[1] Vergl. Kayser-Marti, Gesch. d. isr. Relg.(3), 1897 p. 66.

[2] S. Jes. $19_1$ LXX κύριος κάθηται ἐπὶ νεφέλης . . καὶ ἥξει. — Der von Nestle (Marginalien und Materialien, 1893 p. 40 f.)

sohn zu dem Alten der Tage gelangte, und sicherer noch aus der LXX Lesart, dass «er da war, wie der Alte der Tage», schloss man folgerichtig, dass er sich auch auf den göttlichen Thron gesetzt habe. Daher die in den Bilderreden ganz geläufige Redensart: der Menschensohn sitzt auf dem Throne Gottes.[1] Es sei übrigens auch hier die lehrreiche Parallele aus dem hellenistischen Herrschercult angeführt, dass der deifizirte Fürst als σύνθρονος (auch σύνναος) der Gottheit gefeiert wurde.

Die bisherige eingehendere Untersuchung über den Menschensohn dürfte zu dem sicheren Ergebniss führen, dass das einst von Daniel gebrauchte sinnige Bild in den jüdischen apokalyptischen Kreisen eine merkwürdige Aus-

---

betonte Unterschied zwischen ἐπὶ(ἐν) oder μετ τῶνά νεφελῶν kommt hierbei gar nicht in Betracht.

[1] S. Hen. $45_3$ $51_3$ $55_4$ u. ö. Ob vielleicht auch der Plural in Dan. $7_{26}$ für ein gemeinschaftliches Richten Gottes und des Messias von Einfluss gewesen ist? Für die Thronbesteigung des Menschensohnes war zweifellos die messianische Deutung von Ps. 110 zugleich mit Dan. 7 ausschlaggebend. — Wenn der LXX text zu den angeführten kühnen Ausdeutungen die Hand bot, so begreift man die starken Reactionsversuche der Synagoge auf Grund neuer Textrecensionen wie Theodotion um so besser. — Wir haben zwar in dieser ersten Hälfte unserer Untersuchung nicht von Jesus und seinem Verhältniss zu Daniel zu reden; es sei aber doch schon hier bemerkt, dass die obigen Resultate für diese Frage nicht irrelevant sind. Es würde sich z. B. ergeben, dass Daniel doch nicht bloss in so beschränkter Weise, wie es Fiebig (der Menschensohn, p. 77 u. 112 f.) darstellt, Ausgangspunkt für Jesus gewesen ist. F. vergisst festzustellen, welchen Text Jesus gebraucht und was er in diesem Text gefunden hat. Wenn die moderne Exegese in Daniel vergeblich nach dem Throne der Herrlichkeit und dem Richteramt des Menschensohnes ausschaut, so beweist das noch gar nicht, dass Jesus seinen Text nicht mit ganz anderen Augen ansah. Diese Züge, sowie auch das Kommen des Menschensohnes mit den Engeln brauchen nicht erst im Henochbuch und in IV Esra aufgezeigt zu werden, um zu constatiren, dass Jesus hierin nicht original war. Er hat, wie die jüdischen Messianisten insgesammt, auch die Danielstelle nur im Lichte aller andern messianischen Aussprüche gedeutet. Und wenn er «den Particularismus» Daniels fallen gelassen haben soll, so ist doch recht fraglich, wie er und mit ihm die Frommen seiner Zeit «die Heiligen des Höchsten» interpretirte, ob er dabei an alle Juden dachte oder vielleicht ganz andere Vorstellungen (Engel) damit verband.

deutung erfahren und sich allmählich zu einer dem zeitgenössischen religiösen Supranaturalismus entsprechenden Bezeichnung des himmlischen Messias ausgestaltet hat. Wer in der eschatologischen Rede Jesu (Marc. 13), wie es vielfach üblich ist, eine kleine jüdische Apokalypse erblickt, der muss in der dortigen Aussage über den Menschensohn eine frappante Bestätigung unseres Resultates und insbesondere den endgültigen Beweis dafür finden, dass die Wandlung des Bildes zum Titel eine vollendete Thatsache ist.[1] Dieser wahre geschichtliche Sachverhalt ist von einer gewissen theologischen Forschung, welche noch heute nicht davon lassen kann, moderne psychologische Massstäbe an die antike Begriffswelt anzulegen, verkannt und verdunkelt worden. Für denjenigen, der die Genesis des Messias-Menschensohnes aus der Entwickelung der jüdischen Apokalyptik eingesehen hat, kennzeichnen sich auch die wiederholten Versuche, die Einkehr des Titels in die jüdischen Quellen auf christlichen Einfluss zurückzuführen oder diese Quellen in nachchristlicher Zeit anzusetzen, erst recht als Gewaltstreiche. Und selbst wenn die Bilderreden ihrem Ursprung nach in das erste oder zweite christliche Jahrhundert fielen, so liegt doch im Uebrigen ihr ächt jüdischer Stempel offen zu Tage. Wie sollte der jüdische Verfasser eine so wichtige Bestimmung einfach entlehnt haben, wenn diese der jüdischen apokalyptischen Dogmatik von Haus aus fremd war? Aber vielleicht wird unser Resultat durch die andere Thatsache umgestossen, dass der Titel, von den Apokalypsen abgesehen, in den übrigen Schriften des nachchristlichen Judenthums recht selten vorkommt. Man ist noch weiter gegangen und hat sein Vorkommen

---

[1] Wie Schmiedel in dem oben erwähnten Artikel mit Recht betont.

in den rabbinischen Quellen überhaupt bestritten. Indessen bleibt wenigstens so viel ausgemacht, dass die Rabbinen die messianische Auslegung von Dan. $7_{13}$ kannten, wenn sie auch den Namen Menschensohn nicht erwähnen sollten.[1] Bei solcher Voraussetzung aber, und wenn man bedenkt, wie die Rabbinen auf den Buchstaben der Schrift geachtet haben, wäre es höchst befremdlich, wenn sie sich nicht auch über das in demselben Verse zu lesende Kebar anasch ihre Gedanken gemacht hätten. Verschweigen sie den Namen, so werden sie dazu einen besonderen Grund gehabt haben.[2]

Ausserdem scheint die eine Stelle im jerusalemer Talmud Taan. $65^b$ noch mehr als bloss allgemein messianischen Sinn in Dan. $7_{13}$, sondern auch speciell die messianische Bezeichnung «Menschensohn» vorauszusetzen. Sie lautet:

Sagt dir Einer «ich bin Gott», so lügt er,
«ich bin der Menschensohn», so wird er es zuletzt bereuen,
«ich fahre gen Himmel», der hat es gesagt, wird es aber nicht ausführen.[3]

---

[1] Zeugnisse für Auslegung von Dan. $7_{13}$ im messianischen Sinne bei Akiba (c. 120 p. Ch), bei Jehoschua ben Levi (c. 250): so nach Dalman, Worte Jesu, p. 201. — Selbst Lietzmann, welcher keine Spur vom Menschensohn bei den Rabbinen zugibt, und die von uns citirten Stellen als nicht beweiskräftig abthut (s. l. c. p. 48 f.), muss z. B. die allgemeine messianische Deutung von Midr. Ps. $2_7$ gelten lassen. Wenn er in Betreff der anderen von uns citirten Stelle, Targ. Ps. $80_{17}$, die Angabe der Quelle, aus der wir schöpften, vermisste, so hätte er sie leicht in dem oft in den vorangehenden und nachfolgenden Anmerkungen citirten Werke von Edersheim vermuthen dürfen. Daselbst bemerkt dieser Gelehrte zu Ps. $80_{17}$ (heb. 18): «The Targum paraphrases», «the Son of Man» by «King Messiah». So Edersheim, The life and times of Jesus II 2 ed. 1884 Append. p. 716. — Zu der Stelle Midr. Ps. $2_7$ vergl. ebenda. Unbefangener urteilt Fiebig l. c. p. 91 f.

[2] Die intensive Bearbeitung der Stelle, wobei die einzelnen Züge typisch gefasst wurden, zeigt sich auch in dem aus derselben gewonnenen Namen des Messias, der Wolkenmann (Anani). Um so sicherer muss ein Motiv vorgelegen haben, das die Rabbinen hinderte, das Symbol auszunützen.

[3] So nach der Uebertragung von Dalman (l. c. p. 202). Die von Lietzmann empfohlene Erklärung der Stelle, woran unsere

Die merkwürdige Formulirung dieses Ausspruches zwingt auf eine versteckte Polemik gegen Jesus und seine messianischen Ansprüche zu schliessen.[1] Schreibt man aber den Worten eine solche Tendenz zu, dann ist u. E. die Rückbeziehung derselben auf Daniel unvermeidbar. Denn (wie die Drohung, dass der Betreffende es bereuen wird, und die mit dem Namen Menschensohn zusammenhängende Aussage, dass er zum Himmel auffahren wolle, beweisen) es wird daselbst der Menschensohn in dem emphatisch hohen Sinne verstanden, wie er sich auf Grund von Dan. 7$_{13}$ ausgebildet hatte. Wenn also diese Danielstelle als «der Ort» bezeichnet werden muss, an dem alle von dem Menschensohn des rabbinischen Ausspruches geltenden Merkmale sich zusammenfinden, und wenn andererseits Jesus selbst und seine Gemeinde in ihren Lehren über Auferstehung, Himmelfahrt und Parusie, gegen welche hier polemisirt wird, an jene Danielstelle sich angeschlossen haben, so kann nach methodisch richtiger Deduction eine Bezugnahme auch unserer Talmudstelle auf den Menschensohn Daniel's keinem Zweifel mehr unterliegen.[2]

---

Auffassung scheitern sollte, nennt Dalman «ganz unbrauchbar». Auch das andere Argument von dem Fehlen des Artikels vor Menschensohn ist schon von Dalman zurückgewiesen.

[1] Diese Ansicht theilt auch Dalman, der hervorhebt, dass der Urheber des Ausspruches, der Amoräer Abbahu (c. 280 in Caesarea), nachweislich mit Christen Verkehr hatte.

[2] Die Argumentation von Lietzmann zu der Stelle ist recht verwunderlich und dreht sich im Kreise herum. Er sieht zunächst ab von der polemischen Spitze, findet es dann befremdlich, dass der Messias sich nicht als solchen bezeichnen dürfe und es bereuen solle (während doch im Sinne des Talmudisten gar nicht von dem Messias die Rede ist, sondern nur auf einen falschen Prätendenten angespielt wird), und gelangt endlich zu dem Schlusse, dass alles in Ordnung wäre, wenn es hiesse, dass Einer der Menschensohn sein wolle und «ist es nicht». So heisst es aber gerade, wenn antichristliche Tendenz angenommen wird und darum muss sie angenommen werden. Dass der Spruch durch die Beziehung auf die Ansprüche Jesu bestimmt ist, ergibt sich auch daraus, dass die Schriftstelle, die als Ausgangspunkt dient (Num. 23$_{19}$), nicht zu einer solchen Verwendung von «Menschensohn» geführt hätte. — Wenn Dalman (l. c.) eine Rückbeziehung auf Jes. 14$_{13}$f. und nicht auf Daniel befürwortet,

Es ist also die Behauptung nicht berechtigt, dass in der rabbinischen Literatur keine Spur mehr von dem apokalyptischen Menschensohn zu entdecken sei. Aber wenn auch ganz bestimmt eine solche nicht zu entdecken wäre, so dürfte das nicht auffallen, weil ja die Christen den Menschensohn monopolisirt hatten, das Judenthum ihm darum überall aus dem Wege ging, oder wenn es einmal darauf verfiel, ihn in der Weise des oben citirten Spruches als ein Zeichen des Abfalles brandmarkte. Es ist also eigentlich ein zielloses Bemühen, feststellen zu wollen, wie oft oder wie selten der Terminus aus jüdischer Feder geflossen ist. Die Statistik ist in manchen Fällen eine schlechte Beratherin, denn sie bleibt bei dem äusseren Schein der Dinge stehen und gibt keine sichere Gewähr für ihre Entwickelung. Von einer früheren üppigen Vegetation können nur geringe Ueberreste zurückbleiben. Trotz der seltenen Anspielungen in nachchristlicher Zeit dürfte der Gebrauch des Namens «Menschensohn» im älteren Judenthum in gewissen beschränkten Kreisen nichts ungewöhnliches gewesen sein.[1]

---

so übersieht er, dass bei Jesaias wohl von dem Emporsteigen des Königs von Babel, aber nicht von dem Menschensohn die Rede ist. Man kann eines nicht von dem anderen loslösen, wie die Uebersetzung D.'s beweist. Wie beides im Gedanken des Sprechenden zusammengehört, so ist es eben auch in Dan. 7₁₃ verbunden. Man erinnere sich nur, wie z. B. auch im Johannesevangelium der Menschensohn mit dem ἀναβαίνειν εἰς οὐρανόν im engsten Connex steht, so wird man das Schielen nach Babel und seinem König ganz überflüssig finden.

[1] Man sieht, wie wenig über unsere Frage auszumachen ist mit einer Bemerkung über «die sporadischen, bei den Juden frühzeitig verschollenen Zeugnisse bei Henoch und 4. Esra» (Dalman, l. c. p. 204 Anm. 1). Gesetzt die neutest. Evangelienliteratur wäre uns verloren gegangen und wir hätten nur die Paulinen und die Apok. Joh., so würde man nach dem äusserlichen Verfahren Dalman's folgern (und zwar mit relativ viel grösserem Recht als er von dem jüdischen Schriftthum aus), dass es in der christl. Gemeinde zu einem Messiasnamen «der Menschensohn» nicht gekommen sei und doch wäre diese Schlussfolgerung — ganz falsch. — Darin allerdings hat D. recht, dass man vielleicht nicht von einem «synagogalen

Schliesslich bewährt sich unser bisheriges Resultat auch an der Art, wie die Bezeichnung in den christlichen Urkunden sich fortgeerbt hat. Es lassen sich nämlich, wie im zweiten Theile nachzuweisen ist, in der Auffassung Jesu zwei Seiten unterscheiden, von welchen die eine, die originellere, gar bald zurücktrat, die andere hingegen, die altjüdische, apokalyptische Idee des Menschensohnes, sich in den Evangelien und sonst breit macht und an dem apostolischen Christenthum wie ein Muttermal seines Ursprungs haften blieb. Wenn schon in den ersten Zeiten der christlichen Gemeinde, wie die synoptischen Aussprüche über die Parusie, das Evangelium Johannis, die Apostelgeschichte und die Offenbarung es bezeugen, die eine Daniel'sche Seite des Gedankens Jesu die andere so sehr überwucherte, so wird das seinen Grund darin haben, dass die aus dem Judenthum übergetretenen Messianisten gerade jene als Erbgut mitbrachten.

---

Sprachgebrauch» ohne Einschränkung reden darf. Die von uns früher gebrauchten Ausdrücke ermangeln der Präcision. Es kann sich nur darum handeln, dass die Bezeichnung «der Menschensohn» in den engeren apokalyptischen Kreisen eine wirklich lebendige, mit Vorliebe gebrauchte Vorstellung war, während sie im übrigen Judenthum zwar auch Eingang, aber nur eine geringere Verbreitung gefunden hatte, und auch dies nur in der älteren Zeit, ehe sie das Christenthum an sich gerissen hatte. D. muss selbst bemerken, dass man gar nicht einsieht, warum an und für sich ein Messiasname wie «der Menschensohn» weniger brauchbar gewesen sei, als andere höchst wunderliche Namen, wie «der Aussätzige», «der Wiederkehrende» u. dergl. Warum hat denn D. den anderen näherliegenden, aus der Danielstelle selbst geschöpften Namen «der Wolkenmann» (Anani) nicht mit aufgezählt? Er ist allerdings seiner Theorie nicht günstig, da er zeigt, wie der Rabbinismus alle Züge des bekannten Daniel'schen Verses typisch fasste. Bei den Rabbinen zwar ist die Bezeichnung «Menschensohn» nicht in erster Linie zu suchen und auch nicht zu erwarten, denn sie haben eben ihr Messiasbild nicht nach Dan. 7 geformt, sondern sich absichtlich davon abgekehrt. Aber daraus zu folgern, dass es darum nie und nirgends, auch nicht im unbefangenen vorchristlichen Judenthum und in kleineren schwärmerisch frommen Kreisen zu einem Messiasnamen «der Menschensohn» gekommen ist, dazu liegt keine Veranlassung vor.

7.

Sobald die Deutung des Daniel'schen Symbols im oben gekennzeichneten persönlichen, realistischen Sinne feststand, zog dieselbe eine weitere, überaus wichtige Folgerung nach sich. Von jenem Menschensohn sagte nämlich der mit kanonischem Ansehen bekleidete Daniel, dass er auf den Wolken des Himmels herbeikomme. Der Schluss lag nahe, dass er *vor* seinem Auftreten auf Erden droben bei Gott gelebt und gewohnt habe, dass seiner irdischen Existenz eine andere vorausgegangen war. Diese Erwägung führte die apokalyptischen Kreise zur Aufstellung des Dogmas von der *himmlischen Präexistenz des Messias*.[1] Wie intim der Connex

[1] Hen. 46 48 62; cf. $39_6$. Off. Joh. $12_5$ (jüdischen Ursprungs). Sie liegt auch folgenden Stellen des 4. Esra zu Grunde: $12_{32}$ $13_{26}$ $14_9$; im Psalter Salomo's findet Charles (Baruch p. 56) Präexistenz angedeutet $18_5$; im Talmud, s. *Weber*(2) p. 355. Er deutet die Ewigkeit des *Namens* des Messias als *ideelle* Präexistenz. Es ist fraglich, mit welchem Rechte. Die Bilderreden wenigstens lehren einerseits, dass der Messias*name* vor Gott genannt wurde, bevor die Sonne u. s. w. geschaffen (s. $48_3$) und daneben ($48_6$) ganz parallel die vorweltliche persönliche Präexistenz des Messias (bevor die Welt geschaffen worden). *Dalman*, l. c. p. 107 will das letztere Moment, die *vorweltliche* Präexistenz, entfernen und nur eine frühere himmlische Existenz gelehrt sein lassen. Statt also die übrigen Stellen nach der einen ($48_6$) zu interpretiren, wird die letztere ohne weiteren Grund für unecht ausgegeben. Und wie die zu viel besagende Stelle ausgemerzt wird, so werden die anderen zurückbleibenden Zeugnisse als belanglos hingestellt, gerade wie früher bei der Menschensohnfrage die «sporadischen» Zeugnisse der jüdischen Apokalypse als werthlos taxiert wurden. Noch andere über das jüdische Schriftthum hinausgehende Erwägungen, etwa Rückschlüsse, wie sie oben aus den johanneischen und paulinischen Präexistenzstellen gemacht werden, gibt es für D. nicht. Er hat überhaupt eine eigene Art der Argumentation in geschichtlichen Fragen, welche etwa auf die Formel herauskommt: *nur das* und *nur das* zeugt von einer Sache, also ist sie eine quantité négligeable. Auf Grund dieser Operation erhalten dann andere den Rath, ihre Mittheilungen gründlich zu revidiren. Unsere vorige Auflage bedurfte zweifellos einer «durchgreifenden Revision». Wir glauben mit der neuen dem guten Rath D.'s nachgekommen zu sein. — Ueber eine ideelle Präexistenz hinaus geht Mid. Prov. $8^9$. — Die Rabbinen ar-

zwischen der Lehre vom Menschensohn und dem Präexistenzgedanken von Anbeginn war, zeigt sich noch in recht einleuchtender Weise in der Darstellung des Johannesevangeliums. So oft der Menschensohn hier auftritt, scheint seine ursprüngliche Verbindung mit den himmlischen Sphären durch. Er ist «der vom Himmel Herabgestiegene», was als Correlat erfordert, dass er zuvor ein Himmelsbewohner war und es eigentlich auch immer sein wird (3₁₃ 6₆₂). Oder die Leitung zwischen dem zeitweilig auf Erden weilenden Menschensohn und der oberen Welt wird durch die über seinem Haupte auf- und abschwebenden Engel sichergestellt (1₅₂). Mindestens wird das ihm eignende Moment himmlischer Glorie durch ein δοξάζειν angedeutet. Ueberall verspürt man, dass der eigentliche «Ort» oder die Heimath des Menschensohnes der Himmel ist. Es sind diese beharrlichen Anklänge an die Herabkunft des Menschensohnes vom Himmel um so significanter, als der 4. Evangelist noch einen anderen vorzüglichen Anknüpfungspunkt für die Präexistenzaussagen in der Logosvorstellung besessen hat und dieselbe auch thatsächlich zu diesem Ende verwerthet. Es bleiben aber die beiden Gedankenreihen unvermischt, und gerade dieser Umstand, sowie die apodiktische Art, in welcher die Bemerkungen über den Menschensohn fallen, beweisen, dass der Evangelist vom Bewusstsein getragen wird, alte Glaubenssätze, recipirte Theologoumena vorzutragen. Würde er auf eigene Faust handeln, eigenmächtig Folgerungen aus der Messianität Jesu ziehen, es würde in der Form der Rede zum Ausdruck kommen. Aber auch Paulus zieht wie Johannes die Präexistenzlehre nur als Hilfsvorstellung herbei, und so beweisen sie beide, dass das Ur-

---

gumentirten aus Micha 5₁. Dan. 7₁₃, wobei sie an ein Herabkommen auf den Wolken des Himmels dachten, cf. IV. Es. 13₃. Danach heisst der Messias im Talmud A n a n i, Wolkenmann, Targ. 1 Chron. 3₂₄.

christenthum in diesem Stücke wie in vielen anderen nur die jüdischen Traditionen übernommen und ausgebildet hat.

Dass diese Neuerung der Apokalyptiker bald und grossen Anklang fand, wird einleuchten, wenn man sich vergegenwärtigt, dass sie das lösende Wort für manche Bedenken und Räthsel brachte. Zuerst hatte die Apokalyptik damit das Mittel gefunden, den die jüdische Frömmigkeit beeinträchtigenden Determinismus unschädlich zu machen, soweit solches innerhalb der religiösen Anschauung des Judenthums anging. Ist doch die Behauptung der Präexistenz nur die Uebertragung der Categorie des Determinismus auf den Messias selber. Dahin aber musste es kommen, wenn der messianische Trost dem Juden gänzliche Zuversicht einflössen sollte. Nicht nur die Heilsepoche, nicht nur der präcise Augenblick ihres Eintrittes, nein, der persönliche Bürge des Heiles selber, d. h. der Messias, musste längst, von Anbeginn an, von Gott geplant und bei ihm vorhanden sein. Man liebte es in gewissen Kreisen, wie die Bilderreden Henoch's zeigen, dem Messias den Namen «der Auserwählte» beizulegen.[1] Das dieser Gedankenreihe zu Grunde liegende Motiv der Heilsgewissheit wird evident, wenn es heisst, dass der Menschensohn darum vor der Schöpfung auserwählt und vor Gott verborgen worden, damit er «den Gerechten und Heiligen sei ein Stab, damit sie sich auf ihn stützen und nicht fallen». Er sollte die Hoffnung derer sein, welche betrübt sind in ihrem Herzen ($48_{4-6}$). Also ein Glaubensprivilegium der Heiligen und Gerechten, das ist der Präexistenzgedanke. Ihnen hat die Weisheit des

---

[1] Hen. $40_5$ $45_{3\ 4}$. Der Gedanke, dass die Glieder des Reiches die Auserwählten heissen, vollendet sich darin, dass ihr Haupt «der Auserwählte» κατ᾽ ἐξοχήν ist. Dasselbe Verhältniss wie zwischen den Söhnen Gottes und dem einen Sohn Gottes.

Herrn der Geister den Menschensohn geoffenbart ($48_7$ $62_7$), sie wissen, dass er ihr Loos bewahret ($48_7$).[1]

Zu dieser religiösen Wichtigkeit der Präexistenzlehre kam sodann ihre Bedeutung als exegetischer Schlüssel. Wenn die schriftkundigen Frommen unter dieser Voraussetzung das Alte Testament durchforschten, so musste auf manche Stelle ein neues und helleres Licht fallen. Es ist bekannt, dass die Anthropomorphismen dem religiösen Empfinden des Judenthums zuwider waren. Hatte es sich bisher mit der Hypostasirung der Weisheit, mit dem Memra und Andern beholfen, so ward jetzt mit dem präexistenten Gesalbten der rechte, stets hilfsbereite Ersatzmann geschaffen. Was sollte er auch in der langen Zeit vor seinem Erscheinen auf der Erde begonnen haben, wenn er nicht in die Heilsgeschichte des Bundesvolkes eingegriffen hätte? Wo früher der Engel Jahve's, der Metatron, Henoch und andere hehre Gestalten thätig gewesen, da wurden sie nach und nach von dem durch seine Präexistenz concurrenzfähig gewordenen Messias abgelöst. Ihre Geschäfte übernimmt der jüngere, kräftigere Rivale: er predigt den gefallenen Engeln, er redet zu Mose aus dem feurigen Busch, er war der Fels, der mit Israel durch die Wüste zog, seine Herrlichkeit schauten

---

[1] Was man darin von einer Anspielung auf den christlichen Messias und seine Erscheinung auf Erden gesehen hat, liegt weit ab. Schwerlich konnte Henoch *in der Vergangenheit* (Perfectum cf. $62_7$) von dem Auftreten Jesu reden. Auch die Wendung: die *Weisheit* des Herrn hat den Menschensohn geoffenbart, zeugt nicht von einem christlich angehauchten Verfasser. Und warum dann weiter gar nichts vom Erdenleben Jesu, weder Leiden, Tod, noch Auferstehung, wie man immer wieder hervorheben muss? — Umgekehrt begreift man nun aber vortrefflich, dass die christlichen Schriftsteller auf die Idee der Präexistenz eingingen, eben weil ihr das genannte religiöse Motiv zu Grund lag. Es ist nicht zufällig, dass dieselbe gerade im Johannesevangelium so stark hervortritt, da es auch sonst (so die Begriffe «Licht und Finsterniss») Verwandtschaft mit den Bilderreden aufweist. — Präexistenz und das Loos der Gläubigen stehen auch in Beziehung zu einander Eph. $1_4$.

auf den Höhepunkten ihres Lebens ein Jesaias, ein Abraham und andere gläubige Gotteskinder des alten Bundes. Und weiter zurück bis zum ersten Schöpfungstage ist er helfend und ausführend dem Allerhöchsten zur Seite gestanden.[1] Von der Idee der Präexistenz aus erhielten ausser den in diesen Sätzen gemeinten alttestamentlichen Stellen noch manche andere, wie diejenigen, in welchen man den Messias unter dem Titel der Erste, der Erstgeborene erkannte, einen präciseren, prägnanten Sinn.[2]

Die der jüdischen Präexistenzvorstellung eigene Idee, dass der Messias verborgen im Himmel weilt, ist ein weiteres Charakteristicum der jüdischen Glaubensweise. Da der Erde Gestalt immer wüster und befleckter erschien, so wurde der Himmel je mehr und mehr das religiöse Centrum, die Zufluchtsstätte für alles, was den Menschen heilig vorkam. Das Attribut himmlisch wurde gleichbedeutend mit heilskräftig, messianisch, beseligend: so redete man vom himmlischen Lohn, vom himmlischen Manna, vom himmlischen Leib u. s. w. Hierauf beruht weiter eine doppelte Reihe von Anschauungen: auf der einen Seite der im Judenthum sich verallgemei-

[1] An Stelle des Gericht verkündigenden Henoch in der Grundschrift tritt in den Bilderreden der richtende Menschensohn. Anschliessend daran wird in 1 Pet. 3 dieses Geschäft des Predigens an die Geister direkt dem christlichen Messias zugeschrieben, wie Spitta nicht ohne Grund conjecturirt hat. Die Art, wie dieser Satz sowie die Identifizirung von Christus und dem Felsen (1 Cor. 10), die Beziehungen des Präexistenten zu Abraham (Joh. $8_{58}$) und zu Jesaias (Joh. $12_{41}$) eingeführt werden, oder auch die kurzen, nur nebenher gemachten Bemerkungen über die Antheilnahme des Christus an dem Schöpfungswerk bei Paulus und Johannes, zeigen an, dass wir es mit längst anerkannten Theologoumenen zu thun haben: die Gleichsetzung der göttlichen Hypostasen mit dem Messias hat sich also schon innerhalb des vorchristlichen Judenthums vollzogen.

[2] Der Messias als der Erstgeborene, der Erste, Midd. Targ. Ps. $2_7$ (nach Ex. $4_{22}$). Schem. R. 19 (nach Ps. $89_{28}$). Jes. $41_{27}$. Ber. R. 63. Vajjik. R. 30. Pes. 5a. — Das πρωτότοκος πάσης κτίσεως Col. $1_{15}$, verbunden mit andern Präexistenzformeln, cf. $1_{17}$.

nernde Glaube an die **Himmelfahrt** der grossen Gotteshelden des Alten Testaments nach ihrer irdischen Laufbahn,[1] und auf der entgegengesetzten Seite die Meinung, dass die Heiligthümer Israels schon vor Erschaffung der Welt im Himmel zugegen waren. Wie der Messias präexistirt, so auch Moses, das neue Jerusalem, der Tempel, das Paradies,[2] s. Ap. Bar. $4_3$ $59_4$; Assumpt. $1_{14.\ 17}$; Ap. Es. $3_6$. Es ist, als ob Personen und Sachen durch dies metaphysische Merkzeichen über das allgemeine Loos der Hinfälligkeit und Entkräftung hinausgehoben würden und durch den Aufenthalt im Himmel eine geheime, unverwüstliche, göttliche Kraft erlangten, wie Eisen durch ein Zusammenwohnen mit dem Magneten dessen Anziehungsvermögen ererbt. Ist die Erde drunten verdorben und der Zeitlauf schwer, so wird der Messias durch die himmlische Präexistenz in Bezug auf **Ort** und **Zeit** sicher gestellt. Und indem die Präexistenz auf zahlreiche Objekte ausgedehnt wird und zu einer Categorie heranwächst, ist sie vergleichbar einer Assekuranzanstalt gegen die Verluste der religiösen Besitzthümer im Kampfe gegen die weltlichen Elemente. Sie garantirt deren Vollgültigkeit und Unverwüstlichkeit.[3]

---

[1] Nicht nur Henoch und Elias, auch Moses (Assumptio), Jesaias (Ascensio), Esra (Ap. Es. $14_{9\ 49}$), Baruch (Ap. Bar. $13_3$ $43_2$ $46_7$ $48_{30}$ $76_2$). Nach Ap. Es. $6_{26}$ erscheinen in der letzten Zeit «die Männer, welche einst emporgerafft sind, welche den Tod nicht geschmeckt haben seit ihrer Geburt.»

[2] Nach den Rabbinen sind es gewöhnlich 6 oder 7 Gegenstände, die der Weltschöpfung vorangehen: ziemlich allgemein der Thron der Herrlichkeit, die Thora, der Tempel, die Busse, der Name des Messias . . . . Pirk. Rab. El. 3. Mid. Ps. $93_1$. Pes. 54 a. Nedar 39 b. Ber. R. 1. Tanch Num. $7_{14}$. Die himmlischen Güter stehen alle längst bereit 4 Es. $8_{52f}$. Der Ausgangspunkt für diese Vorstellung liegt in der alttestamentlichen Idee der himmlischen Modelle.

[3] Die interessante Konstruktion der Entstehung und Ausbildung des Präexistenzgedankens bei **Harnack** (Dogmengesch. 3. Aufl. I Beigabe: zur Vorstellung von der Präexistenz) constatirt zum Beginn der Entwickelung eine doppelte Vorstellung: die eine, dass Alles werthvolle, das auf Erden erscheint, in Gott existirt, und die andere,

8.

Die bisher verfolgte Entwickelung der jüdischen Eschatologie, welche in den Sätzen von dem auf den Wolken des Himmels herbeikommenden Menschensohn, von seiner himmlischen Präexistenz, von der Himmelfahrt der alttestamentlichen Frommen gipfelte, präjudicirt bis zu einem gewissen Grade die Auffassung der übrigen eschatologischen Fragen, so insbesondere diejenige nach dem Ursprung und dem Sinn des im Neuen Testament bei Matthäus gebräuchlichen Ausdruckes Himmelreich. Man wird von vorn herein geneigt sein, in demselben eine Blüthe der apokalyptischen Idee zu erblicken, in dem Sinne, dass er mit Rücksicht auf die metaphysische Färbung

---

die sich der griechischen Anschauung nähert, dass die auf Erden erscheinenden Dinge das Abbild der Natur tragen, die sie im Himmel besitzen. Aber die beiden Vorstellungen sind für das jüdische Bewusstsein nicht auseinander zu halten; die letztere, welche in die älteste Zeit hinaufreicht (Ex. Num.), bezeichnet nur die eine Form, in welcher der Gedanke zum Ausdruck kommt. Wenn zuletzt die Auffassung, dass das Irdische nur Abbild und zwar unvollkommenes Abbild der himmlischen Urbilder sei, immer stärker hervortritt, so muss dies hauptsächlich aus der Verschlimmerung der Zeiten erklärt werden. Harnack spricht es zwar aus, dass keine specifisch hellenischen Gedanken in der jüdischen Präexistenzlehre wahrzunehmen seien, recurrirt aber dennoch in der Erklärung des Einzelnen zu viel, wie uns scheint, auf griechischen Einfluss. Er betont mit Recht den religiösen Ursprung der jüdischen Idee, im Gegensatz zur cosmologischen Speculation der Griechen: aber die blosse Verherrlichung Gottes kann doch nicht als das eigentlich treibende Motiv betrachtet werden. Das tiefe Bedürfniss der Heilsgewissheit hat dem Präexistenzgedanken solchen Vorschub geleistet. Was 1 Pet. $1_{4\ 20}$ den Lesern als Aufmunterung vorgehalten wird, dessen haben sich auch schon die frommen Juden getröstet. Und wenn sie von ihrer eigenen Person Präexistenz aussagten (Ps. $139_{15\ 16}$), so lag dem der Glaube zu Grunde, ganz und gar in Gottes Hand zu stehen. War dies der Hauptzweck der Lehre, dann erklärt sich von selbst, dass sie alsobald und in erster Linie auf Personen bezogen wurde. Die griechische Unterscheidung von Geist und Sinnlichem hat damit gar nichts zu schaffen. Harnack schreibt selbst: «Paulus ist der Erste (von uns unterstrichen) gewesen, der die Präexistenzvorstellung beschränkt hat, indem er sie allein auf den geistigen Theil Jesu Christi bezog.» Bei Paulus aber ist nach verschiedenen Seiten eine neu einsetzende hellenistische Strömung

des messianischen Reiches gewählt und geschaffen wurde.[1] Es ist richtig, dass für das rabbinische Judenthum «die Himmel» zuletzt nur eine metonymische Bezeichnung Gottes darstellen und dass das Himmelreich nur die Gottesherrschaft bedeutet,[2] wie dieselbe sich vornehmlich in der Ausübung der Thora realisirt. Allein diesem auf rein sprachlichen Erwägungen und der Analyse der späteren Rabbinenstellen aufgebauten Resultate hält jene auf die alten Quellen gestützte religionsgeschichtliche Betrachtung mindestens das Gleichgewicht. Es gilt in diesem

---

zu constatiren. Die jüdische Präexistenzidee hat rein praktische Abzweckung: es handelt sich dabei um Sicherung der Zukunft und des Wohlergehens des Einzelnen, wie des Volkes. Es ist der verzweifelte Versuch, den Glauben an die göttliche Weltleitung zu Nutzen des jüdischen Volkes trotz und auch gerade wegen der widersprechenden Thatsachen auf einer neuen, überirdischen Grundlage aufzubauen. Der Wahrheit am nächsten kommt der Satz Harnack's, dass die Vorstellung wurzle in den religiösen Gedanken der Allwissenheit und Allmacht Gottes, «welche die Geschichte hervorbringt, und nicht davon überrascht» werde. Gerade wegen ihres praktischen Charakters ist die Ausmalung und Darstellung der jüdischen Präexistenzidee im Gegensatz zur platonischen Theorie ganz populär gehalten. Eine Verbindung mit hellenistischen Gedanken hat sie erst spät innerhalb des Christenthums eingegangen. Den Umschwung bezeichnet der Moment, wo die beiden Daseinsformen des Messias nicht mehr bloss local (im Himmel und auf Erden, oder verborgen und offenbar) unterschieden, sondern psychologisch in die Person selbst hineingetragen wurden, indem dieselbe in zwei Naturen halbirt wurde.

[1] Wir untersuchen hier nur, wie der Begriff sich innerhalb des Judenthums ausgebildet hat. In wie fern auch fremdländische Vorstellungen, namentlich in der Gegenüberstellung des Himmelreiches und der Satansherrschaft, mitgewirkt haben, zeigt das folgende Kapitel. Diesen letzteren Punkt und die Idee des Gottesreiches im vorchristlichen Judenthum hat neuerdings Joh. Weiss an der Hand der Texte verfolgt (s. die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 2. Aufl. 1900 p. 17 ff.). Mit den von ihm gemachten Beobachtungen werden wir öfters in erfreulicher Weise zusammenstimmen. Es ist besonders dankenswerth, dass er dem Leser einen Einblick in die ältesten Quellen eröffnet, ohne deren Aussagen durch Heranziehung der späteren rabbinischen Dogmatik, durch welche sich z. B. Dalman in einseitiger Weise bestimmen lässt (l. c. p. 75 ff.), zu trüben. Allerdings hat W. sein Augenmerk speciell auf die vorhin erwähnte Antithese gelenkt und darum den Punkt, der uns hier zumeist interessirt, nur gestreift.

[2] Vergl. Schürer, Jahrb. f. prot. Th. 1876 p. 178 f.; auch Dalman.

wie in so manchen anderen Fällen das Ursprungsstadium der Vorstellung von dem späteren Gebrauch, der das Eigenthümliche verwischt, zu unterscheiden. Mag auch der vollendete einseitige Nomismus der Rabbinen das Wesen des Himmelreiches in der Uebernahme der Thora von Seiten Israels seit den Tagen Mosis erkannt haben, für die frühere Auffassung war «die Thora-Offenbarung nur ein Glied in der Geschichte der göttlichen Offenbarung».[1] Noch in der talmudischen Literatur sind Spuren davon, dass das Himmelreich im Wesentlichen eine Sache der Zukunft ist, auf dessen Erscheinen man wartet, dessen Kommen sich in besonderer Weise äusserlich erkennbar machen wird.[2] In dem alten apokalyptischen Stücke, das in das 12. Kapitel der neutestamentlichen Apokalypse eingeflochten ist, heisst es nach Darstellung der gewaltigen Vorgänge, die sich *im Himmel* abspielen: «Jetzt ist *gekommen* das Heil und die Kraft und das *Reich* unseres Gottes und die Macht seines Gesalbten» ($12_{10}$). Es ist zwar weder hier, noch in den übrigen alten apokalyptischen Quellen der Ausdruck «Himmelreich» zu treffen, aber die ganze Scenerie trägt himmlische Färbung und die Formel ἐν τῷ οὐρανῷ kehrt in dem erwähnten Abschnitt mit einer auffallenden Geflissentlichkeit wieder. Mehr noch, die Seligkeit und das Heil scheinen auf den Himmel beschränkt, während die Erde fast wie eine Stätte des Fluches, ein Zufluchtsort des Teufels und der Seinen angesehen wird, so dass ihr zuletzt ein «Wehe» (οὐαὶ τῇ γῇ) zugeschleudert wird, während «*die Himmel und die in denselben ihre Hütte haben*» zur Freude eingeladen werden ($12_{12}$).

---

[1] S. *Weber*[2], p. 150 cf. ib. p. 58.

[2] S. *Dalman*, l. c. p. 82 f. Dazu Pesikta p. 51a: gekommen ist die Zeit des Himmelreichs, dass es *geoffenbart werde*, bei *Weber*[2], p. 366.

Die Charakterisirung der Gottesherrschaft im Buche Daniel ist, wie schon aus der obigen Untersuchung dieses Buches hervorgeht, derart, dass trotz der Tradition, durch welche man an die Erde gebunden ward, die himmlischen Züge durchbrechen. Himmlische Wesen werden zur Realisirung derselben in Bewegung gesetzt, durch ein ausdrückliches wunderbares Eingreifen Gottes wird dem Volke Israel die höchste Macht übertragen.[1] Nach Henoch 14 wird der grosse Gott an der alten Offenbarungsstätte Sinai, aber «mit seinen Heerscharen sichtbar werden und in der Stärke seiner Macht vom Himmel . . . her erscheinen». Die deutlichste Sprache führt die Assumptio. Wenn der Himmlische sein Regiment antreten wird ($10_1$), dann wird er Israel «erhöhen und am Sternenhimmel schweben lassen, am Ort ihrer Wohnung. Dann wirst du (sc. Israel) *von oben* herabschauen und deine Feinde auf *Erden* sehen und sie erkennen und dich freuen . . .»[2] Dieser alte Quellenbefund darf bei der Frage nach dem *anfänglichen* Sinn des Terminus «Himmelreich» nicht ausser Betracht bleiben. Wenn aus dem rabbinischen Sprachgebrauch noch zu erkennen ist, dass der Gedanke an die himmlische Wohnstätte Gottes nicht ganz ausgestorben war,[3] so muss dies transcendente Moment einst auch in der Gesammtvorstellung, in der Anschauung vom Reiche selbst zur Geltung gekommen sein. Es mag gelehrter Reflexion gelingen, zwischen einer Herrschaft auf Erden und einem

---

[1] Vergl. J. *Weiss*, l. c. p. 18. Zum Schluss macht er die gute Bemerkung, dass die neutest. βασιλεία τῶν οὐρανῶν an Daniel erinnern würde, «wenn der Genitiv den Ursprung bezeichnete». Allein es muss in dieser Frage weiter ausgeholt werden. Auch wenn der Sprachgebrauch in den Evangelien ganz sicher festgestellt werden könnte, so ist damit für die weiter zurückliegenden Zeiten noch wenig gewonnen.

[2] S. Ass. $10_{9\ 10}$. Das *a summo* im Gegensatz zu *in terra* zeigt die neue apokal. Orientirung der Hoffnung. Zu vergleichen Dan. $12_3$. Henoch $104_{2\ 6}$.

[3] S. *Dalman*, l. c. p. 75 und oben Kap. II.

Herrscher, der allein transcendent gedacht wurde oder gedacht werden soll, zu unterscheiden. Für die lebendige religiöse Gefühlswelt gibt es solche Grenzbestimmungen nicht. Das volksthümliche Urtheil lautet: wie Einer ist, so ist sein' Sach'. Desgleichen wird man auch nicht fehlgehen, wenn man wenigstens für die populäre Betrachtungsweise an der localen, concreten Bedeutung des Begriffes von der Malkuth festhält. Bei einem so viel gebrauchten Wort stellen sich nach und nach die verschiedensten Schattirungen des Gedankens ein.[1] Es ist natürlich kein Staatswesen im modernen Sinn gemeint, aber die allgemeine Vorstellung von einem Herrschaftsbereich dürfte dem orientalischen Denken nicht ferner liegen als einem anderen.

Es ist überhaupt nicht nothwendig und es ist auch nicht einmal zu rechtfertigen, dass man sich zur Bestimmung des jüdischen Gedankens vom Himmelreich auf diejenigen Stellen beschränke, in welchen der Ausdruck selber vorkommt oder die entsprechende Vorstellung direkt gemeint ist. Für diesen Begriff musste die Art, wie das Heil überhaupt, der Zustand der Seligkeit, das Leben nach dem Tode im vorchristlichen Judenthum angeschaut und gedacht wurden, von durchschlagendem Einfluss werden. Liessen sich diese unterschiedenen Dinge, die messianische Epoche und die zukünftige Welt, im dogmatischen Schema auch auseinanderhalten und an separaten Stellen einreihen, im lebendigen Glauben und Hoffen der Frommen musste sich zuletzt doch Alles zu einem einheitlichen, gleichartigen Ganzen zusammenfügen. Es war ein ganz geläufiges Motiv des Trostes und der Aufrichtung unter den Ge-

---

[1] Vergl. z. B. die Vieldeutigkeit der Malkuth bei Daniel, Joh. Weiss, l. c. — Wenn βασιλεία bei Mt. ohne Zusatz gebraucht wird, so kommt man mit der Uebersetzung «Herrschaft» nicht aus. cf. auch Mt. 5 10.

rechten und Frommen, dass die himmlische Welt ihre Wohnung sein würde (Hen. $71_{15}$ f.), wie es umgekehrt für die Sünder galt, dass sie in den Himmel nicht hinaufsteigen werden ($45_{2}$). Nach den Bilderreden ($39_{3}$ f.) wird Henoch von der Erde weggerafft und an's Ende der Himmel gebracht. Dort sind die Wohnungen der Gerechten, dort weilt der Auserwählte, der Messias selber. «Unzählige auserwählte Gerechte werden für immer vor ihm sein.» Wie wäre es angesichts solcher Aussagen möglich gewesen, dass das jenseitige Colorit nicht auch auf das Bild der messianischen Tage abgefärbt hätte? Das Paradies oder der Garten des Lebens, in welchem die Erzväter weilen und welcher der Sammelplatz der Gerechten ist, liegt nicht auf Erden, sondern in den höheren, himmlischen Regionen, denn die Wohnungen der Gerechten zählen zu den Geheimnissen des Himmels (Hen. $41_{1}$ f.).[1] Es steckt in diesen Vorstellungen ein solch concentrirter Himmelsduft, dass er allmählich die gesammte eschatologische Begriffswelt durchdringen musste. Man kann sagen, dass alles Hoffen und geheime Sehnen der frommen Messianisten, dieser «Kinder des Himmels» (Hen. $101_{1}$), nach den himmlischen Stätten ging.[2] Und wenn Paulus mit der volleren Zuversicht, die er aus seinem Glauben an den himmlischen Herrn schöpfte, die Parole ausgeben konnte: «Unser Bürgerthum ist im Himmel» (Phil. $3_{20}$), so lieferte ihm das Judenthum die Elemente der Vorstellung, und

---

[1] Die Auserwählten im Garten des Lebens werden den Engeln im Himmel zur Seite gestellt, Hen. $61_{12}$ — sie werden selber Engel im Himmel werden, $51_{4}$ cf. $70_{4}$. Die messianische Gemeinde der Gerechten ist, wie auch J. Weiss (l. c. p. 23) bemerkt, «eine völlig neue Schöpfung». Dies Neue trägt aber himmlischen Charakter, vergl. die Note 1 auf der angegebenen Seite des Weiss'schen Buches.

[2] Auf die reiche Verwendung der mit οὐρανός, οὐρανοί gebildeten Wendungen in der Bergpredigt macht Heinrici (Beitr. z. G. d. N. T. II, 1900, p. 15 f.) aufmerksam.

man dürfte die fromme Erwartung des letzteren wenigstens mit dem bescheideneren Wahlspruch charakterisiren: «Das Ziel unserer Erdenwanderung ist im Himmel.»

Es ist neuerdings die verführerische Bemerkung gemacht worden, dass bei den zahlreichen Erzählungen von Himmelfahrten der Frommen des alten Bundes in den pseudepigraphischen Büchern wirkliche ekstatische Erlebnisse der Schreiber oder ihrer Zeitgenossen zu Grunde lagen, ähnlich wie Paulus von sich selbst eine pneumatische Entrückung in den 3. Himmel zu berichten weiss.[1] Freilich, wenn man überlegt, dass selbst in den neutest. Schriften vielen Visionsberichten nur literarische Methode zu Grunde liegt, so wird man noch weniger geneigt sein, in den jüdischen Apokalypsen Anzeichen pathologischer Thatsachen zu finden. Sollten aber auch nur ganz vereinzelte Fälle von Entzückungen vorgekommen sein, dann läge darin der stärkste Beweis, nicht nur dafür, dass diese frommen Juden ihr Antlitz gern nach oben richteten und von den himmlischen Welten träumten, sondern wie tief ihnen dieser Glaube in Mark und Bein eingedrungen war. Wenn also auch hie und da die alten aus dem Prophetismus übernommenen Redensarten auftauchen, dass die Gerechten das Land erben, dass Gott auf Erden herabsteigen werde u. s. w., so dürfen dieselben nicht als Gegensätze, nicht im alten Sinne verstanden werden. Es ist nicht die alte Erde gemeint, sondern eine «neue Erde», eine Erde, die eben zuletzt nicht mehr die Erde ist, sondern selber ein Stück Himmel.[2] Es ist, als ob die frommen Gemüther jener

---

[1] So Bousset, Theol. Rund. 1902 4, p. 137.

[2] Diesen Eindruck macht z. B. unbestreitbar die «neue Erde» in Apok. Joh. 21, insbesondere das «neue Jerusalem», obschon es von ihm heisst καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Damit ist eigentlich nur das Hervortreten desselben in die Erscheinung ausgedrückt Es strahlt durchweg in himmlischer δόξα (11 ff.). — Bezeichnend genug

alten jüdischen Welt eine naturwissenschaftliche Wahrheit, die erst so viele Jahrhunderte später entdeckt wurde, vorausgeahnt und in ihrer eigenen bildlichen Sprache ausgesprochen hätten. Denn, wenn nach dem kopernikanischen Weltsystem das Unten und Oben schwindet und die Erde sich nur wie die anderen Planeten im unermesslichen Himmelsraum um die Sonne bewegt, so ist sie selbst ein Himmelskörper, ein Stück Himmel.

Als Resultat unserer bisherigen Untersuchung ergibt sich, dass noch bevor an dem Stamme der christlichen Religion der Messianismus neu aufblühte, im Schosse des Judenthums selber eine vorangeschrittene, metaphysisch angehauchte Christologie, überhaupt eine reiche, vielgestaltige Eschatologie sich ausgebildet hatte. Die Neuerungen sind z. Th. im Gegensatz gegen die alten prophetischen Hoffnungen zu Stande gekommen, sie sind aus der veränderten religiösen Grundstimmung des Judenthums hervorgegangen, aber nicht ohne dass die Glaubensweise, die religiösen Gebräuche und Sitten der verschiedenen heidnischen Völker, mit welchen es im Laufe der Zeit in Berührung kam, einen starken Einfluss auf dasselbe ausgeübt hätten. Sicher hat sich nicht das ganze vorchristliche Judenthum in gleicher Weise dieser Um- und Neugestaltung der alten Religion zugänglich erwiesen. Aber wenn auch nur ein schwacher Bruchtheil den apokalyptischen Idealen nachhing, ihm wendet sich in erster

---

ist aber schon, dass der Apokalyptiker dies neue Jerusalem nicht etwa zum messianischen Reiche rechnet, sondern es hinter das 1000 jährige Reich in's zukünftige Weltalter verlegt. Bousset, dem das nicht entgangen ist (cf. die Offenb. Joh. in Meyer's Commentar, p. 72), findet es merkwürdig und kann es auch von seinem Standpunkt aus nicht erklären. Es hilft nur die Einsicht in die Zersetzung des alten irdischen Messianismus durch die Himmelsgedanken. Die alten Vorstellungen werden nach den neuen umgeprägt. Eine Welt wird in die andere hineingeschoben. Die Apokalyptik ist eine Mischform.

Linie die Aufmerksamkeit des Religionsforschers zu, weil er die Zugänge zum Christenthum besetzt hält. Welcher Art das genauere Verhältniss der apokalyptischen Messianisten zu dem officiellen Judenthum gewesen ist, kann erst das folgende Kapitel zur Darstellung bringen.

9.

Das apokalyptische Doppelgestirn, Esra und Baruch, auf das wir in diesem Ueberblick über die jüdische Eschatologie unser Augenmerk noch zu richten haben, ist erst längere Jahrzehnte nach der Entstehung der zuletzt besprochenen Schriften am jüdischen Horizont erschienen, zu einer Zeit, als die neu aufgegangene Sonne der christlichen Religion ihre Strahlen schon über das jüdische Land und weit darüber hinaus ausgebreitet hatte. Die beiden Werke zeigen ein doppeltes Gepräge. Einerseits Anschluss an die apokalyptische Tradition und Weiterbildung derselben, auf der anderen Seite eine leichte Rückbildung, veranlasst durch die ernsten Lebenserfahrungen der Verfasser, worunter auch diejenige von der gefahrvollen Zunahme der christlichen Häresie eine Rolle gespielt hat. Aus keiner apokalyptischen Schrift dürfte man so sehr wie aus IV Esra den Eindruck bekommen, dass der innerste Kern der Apokalyptik in der Hoffnung auf einen völlig neuen Zustand der Dinge, auf ein mit dem jetzigen Zeitalter in keinem Zusammenhang stehendes Jenseits besteht. Der Trost des Sehers ist, dass der erste Aeon mit Macht zu Ende eilt, der zweite vor der Thüre stehe. Alles, was eine Beziehung auf das Jenseits hat, die Auferstehung, der Zustand nach dem Tode, und vornehmlich das Endgericht, liegt im Mittelpunkt seines Interesses, seines Denkens. Er muss seinem Geiste alle Beispiele gesetzlichen, geordneten Vorgehens in der Natur und im

Menschenleben vorhalten, um seine Ungeduld zu bezähmen und dem Rathschluss Gottes nicht vorzugreifen. Im Drange seines Herzens kann er sich sogar zu einem so tollen Einfall verleiten lassen, wie er in der Frage sich äussert, ob Gott nicht alle Geschlechter der Vergangenheit, der Gegenwart und Zukunft auf einmal schaffen konnte, nur damit «das Gericht um so schneller erscheine» (543). Dieser radicale Verzicht auf jede weitere geschichtliche Entwickelung, diese starke Entwerthung des alten irdischen Messianismus, dies unablässige Drängen auf eine neue Welt, welche mit der alten nichts mehr gemein habe, können als Anzeichen dafür gelten, dass die Entwickelung der jüdisch-apokalyptischen Eschatologie im 4. Buche Esra ihren Gipfelpunkt erreicht hat.[1] In seinem ohnehin nach innen gekehrten Wesen muss der Verfasser durch die Katastrophe vom Jahre 70 eine merkwürdig tiefe Loslösung von allem Irdischen erfahren haben. Für ihn und andere gleichgesinnte Freunde war damit nicht nur die ganze jüdische Vergangenheit, sondern auch alle Zukunft begraben. So wie der Weltlauf sich bisher immer abgewickelt hatte, war jede Aussicht auf einen Umschwung abgeschnitten. Der erste Aeon, der dahingeht, wird Zions Erniedrigung voll machen (Ap. Es. 619). In ihm herrscht bis zuletzt Esau, d. h. Rom (Ap. Es. 69).

Wenn die grosse Spannung, mit welcher 4 Esra der jenseitigen, unverweslichen Welt entgegensieht, das überleitende messianische Zeitalter seiner Bedeutung beraubt, so ist damit nicht gesagt, dass er es überhaupt nicht kenne oder berücksichtige. Er macht gelegentlich auch davon Gebrauch, weil die frommen Apokalyptiker

---

[1] Mit Recht hat Kabisch (s. z. B. p. 62 f.) diese völlige Abkehr vom diesseitigen Messianismus im 4. Esrabuch hervorgehoben. Seitdem auch Wellhausen, Gunkel u. A.

für Alles, was von der Zukunft redet und den Hoffnungskreis erweitert, ein Interesse haben, weil sie viel weniger systematisch denken als religiös empfinden und den Abstand der neuen Betrachtungsweise von der alten nicht einsehen. Es ist leicht vorstellbar, dass der Schreiber der Esraapokalypse zuerst seine eigenen, ihn so gewaltig bewegenden Gedanken, wie sie in den ersten Kapiteln zu lesen sind, niedergeschrieben hat. Hernach in ruhigeren Stunden, da er sich wiederum tiefer in die Lectüre seiner Vorgänger Daniel und Henoch versenkte, dürfte er sich seine eschatologischen Erwartungen an der Hand dieser Schriften zurechtgelegt haben und hat darum in den später verfassten Visionen vom Adler (c. 11. 12) und vom Himmels-Menschen (c. 13) die Messiasgestalt in ähnlichen symbolischen Gestalten wie Henoch und Daniel, als ein Löwe, als ein auf Wolken fliegendes menschliches Wesen vorgeführt.[1] Recht bezeichnend ist aber, dass das eigentliche Instrument dieses Christus nicht die Waffe ist, trotz der kriegerischen Klänge der Darstellung und obgleich sein Hervorgehen aus Davids Samen betont wird, sondern das Wort. Muss es nicht auffallen, dass der mit Gebrüll aus dem Walde hervorstürzende Löwe doch weiter nichts thut, als eine lange Strafrede (11 38—46) an den Adler, an das

[1] Man hat dieses Auftauchen des Messianismus in IV Esra, die Berücksichtigung, welche das irdische Loos des Volkes erfährt, u. a. in Zusammenhang mit den Ereignissen des J. 70 bringen wollen: die geschichtlichen Fragen seien dadurch wieder in den Vordergrund getreten. Aber wir sahen oben, dass die Zerstörung für den Verfasser vielmehr das Ende der Geschichte bedeutet. Allerdings kann er die grossen Ereignisse nicht ignoriren. Aber sein Interesse daran ist ein negatives. Man kann auch nicht behaupten, dass er sich von den cosmologischen Fragen ganz abwende. Er pflegt sie nicht, wie Henoch, theoretisch oder als müssige Spielerei. Aber sie kommen zum Vorschein bei der Darstellung der Endzeichen, des grossen Gerichtstages, des Zwischenzustandes, in ihrer praktischen Bedeutung.

letzte der 4 Thiere, halten, worauf dasselbe von selbst verschwindet? Und in der Deutung fasst der Seher selbst das Auftreten des Christus dahin zusammen, dass er zu den Feinden *reden*, dass er sie lebendig *vor Gericht* stellen und überführen werde ($12_{32}$ f.). Die Vision von dem Wolkenmann redet eine noch deutlichere Sprache. Vor der *Stimme* seines *Mundes* schmelzen alle, die sie vernehmen. Und als das feindliche Heer auf ihn losstürmt, «da erhob er keine Hand, noch führte er ein Schwert oder eine andere Waffe», sondern aus seinem Munde geht etwas wie ein feuriger Strom hervor ($13_{4. 9. 10. 28}$). Er wird die Völker wegen ihrer *Sünden strafen*, ihnen ihre bösen Anschläge und ihre künftigen Qualen *vorhalten*, sie *mühelos* vernichten durch *sein Geheiss* ($13_{37}$). Man sieht es, die Thätigkeit des Messias kleidet sich in forensische Formen. Die überragende Anschauung vom Endgericht hat auf seine Person und sein Auftreten abgefärbt. Das letztere ist nur ein Vorspiel des grossen Gerichts. Es ist der Prozess in erster Instanz.

Aber auch nach einer andern Seite hin, insofern die messianische Epoche eine Freudenzeit darstellen soll, hat der alte Messianismus an Werth und Trostkraft eingebüsst. Dies nämlich wegen der schrecklichen, den Messiastagen vorausgehenden Zeichen, von welchen besonders IV Esra und auch die neutestamentlichen Apokalypsen eine recht düstere Beschreibung geben.[1] Diese sogenannten «messianischen Wehen» nämlich haben auch die gottesfürchtigen Theilnehmer am Messiasreich durchzumachen, wie der sonderbare Abschnitt Ap. Es. $13_{14-24}$

---

[1] Die dunkle Kehrseite der Messiasfreude in den häufigen Schilderungen der messianischen Wehen IV Es. $5_{1}$ ff.; $6_{20}$ ff.; $9_{1}$ ff.; $16_{39}$. Ap. Bar. 27; $48_{31-38}$; 70.

anzeigt. Der Apokalyptiker mag es ja zuletzt für besser erklären, dass man nicht vor dem Erscheinen des Messias sterbe, sondern diese Tage erlebe. Er muss doch denen, die überbleiben, ein «Wehe» zurufen; «deshalb, weil sie grosse Drangsale und viele Nöthe schauen müssen» (13 19). Und schon der Umstand, dass die Frage überhaupt gestellt wird, ob es gut sei, die Endzeit zu erleben, ist höchst significant. Man muss zugeben, dass wenn IV Esra auch in Fortführung der alten eschatologischen Tradition das Messiasreich in seine Bilder eingereiht hat, dasselbe dort nicht Stern und Kern seiner Verkündigung bildet.[1] Wie sein Schlusswort an seine Leser am Ende der Apokalypse, so gipfelt auch sein persönlichster eschatolo-

---

[1] Die abweichenden eschatologischen Motive sind für die Kritik, z. B. für Kabisch, ein Hauptmotiv, die Zusammengehörigkeit der Esravisionen zu bestreiten und Quellenstücke anzunehmen. Die vorchristliche Quelle E soll von irdischer Seligkeit träumen und «ganz in das Gebiet der traditionellen apokalyptischen Literatur» gehören (l. c. p. 143 f.). Aber man beachte, wie kurz gerade IV Esra 7 28. 29 das Zwischenstadium der Christusherrschaft abgemacht wird, während mit dem neuen Aeon (7 31 ff.) die Rede ausgiebig wird. Auch Farbenmischung ist in der Schilderung der beiden Epochen wahrnehmbar. Wenn mit dem verborgenen Land, das sich in den Messiastagen zeigen wird, nach aller Wahrscheinlichkeit das Paradies gemeint ist (7 26), so soll nachher wieder für den neuen Aeon und für das letzte Gericht bezeichnend sein, dass «dann erscheint der Ort der Erquickung, das Paradies der Seligkeit» (7 36). Kabisch erkennt übrigens selbst an, dass auch in seiner Quelle E eine Verjenseitigung des Seligkeitsideals vorliege. Auf Grund unserer obigen Ausführungen über die Messiasgestalt in der Adlervision dürfen wir auch behaupten, dass kein Grund vorhanden, diese Quelle A loszulösen und einem Zeloten zuzuschreiben (Kabisch), weil der Messias hier kriegerische Funktionen habe. Beachtet man, dass das Kennzeichen aller Apokalyptik die Mischung von Ueberlieferungen und Neuerungen ist, so wird man auch nicht so weit gehen dürfen, zu behaupten, dass der Verf. der ersten Kapitel (die Quelle S nach Kabisch) den Messias geradezu ablehnt, weil er von ihm absieht. Die Quellen scheidende Kritik verkennt meist die Macht der Tradition, auch auf relativ freiere Geister. Es dürfte auch die Frage erwogen werden, warum nur die letzten Redaktoren allenthalben (auch bei der Apok. Joh., der kl. Apok. Mt. 24 . . . .) so blöde gewesen sein sollen, alles, auch Widersprechendes zusammenzulesen. Da sie aber doch überall mehr oder weniger passende Uebergänge gesucht haben, so wird noch unbegreiflicher, warum sie solche Widersprüche stehen liessen, an denen man heute Anstoss nimmt.

gischer Glaube in dem Worte: «Es gibt ein Gericht nach dem Tode» ($14_{35}$).

Nicht dieselbe religiöse Wärme und Glaubenszuversicht, nicht das gleiche Mass innerer Freiheit und Vertiefung als 4 Esra lässt die Apokalypse Baruch in ihren eschatologischen Ausführungen wahrnehmen. Die nächste messianische Zukunft, das Erscheinen des Messias, die Ausrottung der verhassten Volksfeinde durch denselben, die Freuden der gesetzestreuen Juden in dem ewigen Messiasreiche erfüllen ihren Gesichtskreis.[1] Die Gedanken des Apokalyptikers sind darum weniger auf das Ende dieses Weltalters, auf die jenseitige Vollendung gerichtet, obschon auch bei ihm die Vorstellungen von dem göttlichen Gericht, von der «neuen Welt» Verwendung finden. Es ist zuletzt in dieser Apokalypse so, wie in allen übrigen, dass die Klänge aus der jenseitigen Welt in die Schilderungen des messianischen Diesseits herübertönen, dass die Idee vom Gericht mit anderen messianischen Erwartungen zusammenschmilzt, dass die Auferstehung und der Zustand nach dem Tode Lieblingsthemata der Betrachtung und die messianische Aera als die Eröffnungsphase der zukünftigen Welt doch schon mehr oder weniger ein Stück derselben geworden ist.[2] Man beachte ferner, dass das Bangen vor der dem Messias vorausgehenden Trübsalszeit, worin wir eine unbewusste Abkehr von dem Messianismus constatiren mussten, hier gerade, wie in

---

[1] S. Ap. Bar. $29_3$ die Herrschaft des Messias (das «incipiet» scheint eine Corruption zu sein, s. Charles, Baruch p. 52, 3), ausserdem $39_7$ $40_3$ $70_9$ $73_1$ f.

[2] Das Gericht, Ap. Bar. $20_4$ $48_{27.32.39}$. Auferstehung und Zustand nach dem Tode 50. 51. Die neue Welt c. 51, $32_6$ $44_{11-15}$ cf. $36_{11}$. Die Vermischung der messianischen und apokalyptischen Gesichtspunkte s. bes. 51, auch $48_{32}$ f. Charles findet die Rolle des Messias in $29_3$ passiv, mit Recht. Aber auch sonst wird der Messias in relativer Ruhe dargestellt, sein Thun nie anschaulich geschildert, cf. $40_1$. Man denke an die oben citirten Stellen aus IV Esra, wo die Function des Messias vornehmlich forensischer Art ist.

der Esraapokalypse und noch stärker anklingt. Von diesem bösen Ende heisst es zuerst: «gut ist's, wenn jemand es erlebt und schaut», dann aber abweichend von 4 Esra: «*besser* aber als dies ist es, wenn er es *nicht erreicht*, damit er nicht falle» (Ap. Bar. $28_3$ cf. $48_{41}$). Endlich liegt noch eine deutliche Spur von dem Aufschwung, den die apokalyptische Christuslehre genommen hatte, in der *Präexistenz* des Messias, auf welche sowohl in der Baruchapokalypse wie in derjenigen Esra's angespielt wird.[1]

In den genannten Punkten stehen die beiden Apokalypsen auf dem Boden der echten apokalyptischen Ueberlieferung. Von dem *christlichen* Messianismus, dessen Kunde damals schon weithin in die jüdischen Synagogen der Diaspora gedrungen war, haben sie Notiz genommen und seine Ansprüche abgewehrt. Unter «den vielen aus dem jüdischen Volk, die sich von den Bundesvorschriften losgesagt und das Joch des Gesetzes von sich geworfen haben», scheint Pseudo-Baruch Anhänger der christlichen Gemeinde zu verstehen, und droht ihnen, dass sie der zukünftigen Welt verlustig gehen werden.[2] Gegen die universalistischen, antinomistischen Tendenzen der Christen, gegen die neue Autorität, welche sie dem grossen alttestamentlichen Gesetzgeber an die Seite stellten, ist die Aussage gerichtet: «wir alle sind *ein* Volk genannt, die wir ein Gesetz von *Einem* empfangen haben. Und jenes Gesetz, das unter uns ist, hilft uns, und die überlegene Weisheit, die in uns ist, wird uns unterstützen»

---

[1] Ap. Bar. $30_1$, die wahrscheinlichste Deutung von redibit (eigentlich nach *Clemen* sich zurückwenden) in gloria, ist die Rückkehr in den Himmel, den er also *zuvor schon bewohnte*. Dies um so sicherer, als auch die Schwesterapokalypse Präexistenz lehrt. s. oben.

[2] Ap. Bar. $41_3$ $42_4$. Der Text dieses letzteren Verses ist verdorben. Die Verbesserungen von *Kabisch* und *Charles* dürften dem ursprünglichen Text nahekommen.

(Ap. Bar $48_{24}$ cf. $85_{14}$). In einer besonderen Beziehung ist Pseudo-Esra der Neuerung in diskreter, aber ganz unzweideutiger Weise entgegengetreten. Er hat die Gefahr erkannt, welche der Einheit und Erhabenheit Gottes durch die hochentwickelte apokalyptische Christologie drohte, und hat da, wo die Freiheit des göttlichen Handelns, die Selbstherrschaft Gottes auf dem Spiele stand, seinen Dissensus offen dargelegt. So wenig wie bei der Weltschöpfung, sollte der Messias bei dem letzten Gericht dem Allmächtigen in das Werk greifen. «Im Anfang der Welt habe ich, so lässt die Apokalypse ihn sprechen, alles vorbedacht, und *durch mich und niemand weiter ward es geschaffen; so auch das Ende durch mich und niemand weiter*» ($6_6$). Wie den Anfang, so hat der Höchste auch das Ende sich allein vorbehalten (cf. Ap. Bar. $85_{14}$). War damit die Oberhoheit Gottes gewahrt, so scheint die Apokalypse im Uebrigen keine Veranlassung gefunden zu haben, an der in seinen Kreisen üblichen Vergötterung des Messiasbildes etwas zu ändern. Denn die bekannte Erscheinung des Messias in der Gestalt «des Menschen» ist nur eine Uebernahme des Daniel'schen Symbols, und wie wenig hierbei an den Versuch eines Zurückschraubens von Seiten des Verfassers gedacht werden darf, zeigt die Beibehaltung der *conträren, wunderbaren* Züge, dass diese menschliche Gestalt *auf den Wolken fliegt* und dass ihr *Präexistenz* zukommt, wie früher festgestellt wurde.[1] Es ist aber auch leicht verständlich, dass es dem Schreiber unseres Buches nicht einfallen konnte, die ganze apokalyptische Tradition zu durchbrechen.

---

[1] Aus den angegebenen Gründen ist unsere frühere Annahme, dass IV Esra mit dem einfachen homo gegen den christlichen Messiastitel polemisiren wollte, nicht aufrecht zu erhalten, s. oben die Ausführungen über den Menschensohn. Der Anschluss von IV Esra an Daniel ist ganz zweifellos (gegen *Gunkel*).

Sonst hätte er wohl überhaupt keine Apokalypse geschrieben und sich nicht selber dieser Kategorie der Apokalyptiker beigezählt. Er ist nach Geistesart und Stimmung von der Engherzigkeit des jüdischen Rabbinismus weit entfernt. Manche seiner Betrachtungen weisen eine auffallende Verwandtschaft mit urchristlichen Gedanken auf.[1] Nur was den alten Monotheismus gefährdet, empfand er als einen ungebührlichen Auswuchs, und hat es resolut beschnitten.

10.

Man wird aus dieser im Schoosse der Apokalyptik selbst beginnenden leisen Reaction entnehmen dürfen, wie viel ungünstiger man bald in andern Kreisen, in dem offiziellen Judenthum über diese Schriftstellerei und ihre Tendenzen urtheilte. Die schweren Schicksalsschläge, welche die Nation politisch vernichteten, haben nicht nur den Hass gegen das Ausland von neuem angefacht, sondern auch bei Vielen die Ueberzeugung befestigt, dass die eigenen Volksgenossen durch ihr ungesetzliches, unjüdisches Wesen das Unheil heraufbeschworen hatten. Man wird insbesondere gemerkt haben, dass auch die apokalyptischen Hoffnungen, in dem Masse als sie den Schwerpunkt vom jüdischen Lande nach dem Himmel verrückten, ihre Anhänger über das Judenthum hinaustrieben, dass der Menschensohn und das Himmelreich im Grunde ein universelles Moment enthielten. Ein Blick auf die Lehrentwickelung in den jungen christlichen Gemeinden half, wo es nothwendig war, die ernsten, missliebigen

[1] Dies ist nicht auf eine Beeinflussung durch das Christenthum, speziell durch den Paulinismus zurückzuführen. Es sind Anzeichen einer höheren Entwickelung, die sich im Judenthum selber schon vollzogen hatten, und von der auch Paulus vor seinem Uebertritt Kenntniss hatte.

Consequenzen des apokalyptischen Messianismns einzusehen. Der Rückschlag blieb nicht aus. Er erfolgte in der Form einer Reaction gegen die fremden, in den jüdischen Glauben eingedrungenen Elemente, insbesondere gegen die Hellenisirung der jüdischen Theologie. Die Losung hiess Zurückführung des Judenthums auf seine echten Bestandtheile, d. h. auf den Monotheismus und Legalismus.[1] Der Säuberungsprozess konnte aber auch beim besten Willen kein vollständiger oder gründlicher sein. Wie viele hellenistische oder hellenistisch gefärbte Vorstellungen wurden gar nicht mehr als solche empfunden! Ein blosser Umschlag in der Stimmung genügt auch nicht, um Jahrhunderte alte synkretistische Bildungen aufzulösen. Die Reactionsversuche beschränkten sich auf einige eschatologische Lehrstücke neueren Datums. Man hat, wie wir es schon in IV Esra constatirten, die Befugnisse des Weltrichters ausdrücklich Gott selber anheimgestellt, und der Vergötterung des Messias gegenüber

[1] Insofern die Reaction gegen das Apokalyptische und Hellenistische sich richtete, wurde auch das Christenthum davon betroffen. Die oben beigebrachten polemischen Aussagen von IV Esra lassen gar keinen Zweifel daran, dass die christliche Idee vom Weltgericht durch den Messias bekämpft wird. Das haben auch die christlichen Leser der Esraapokalypse so empfunden, da der betreffende passus in den Versionen ausgelassen wurde. Es verdient Beachtung, dass die Ausfälle in IV Esra und Baruch nicht mehr blos gegen praktische Religionsverleugnung gerichtet sind, wie etwa in der Assumptio, sondern Lehrdifferenzen zum Objekt haben. Berücksichtigung der christlichen Lehre, Abgrenzung gegen dieselbe ist also bei dem im Jahre 70 stattfindenden Konsolidirungsprozess des Judenthums (s. Bousset, Th. R. 1900, p. 290) nicht auszuschliessen. Vergl. die weiter unten verzeichneten Stellen über die Kämpfe des Judaismus mit den Christianoi. — Die Relativität des Reinigungsprozesses des Judenthums zeigt sich in den Apok. Esra und Baruch, die so viele hellenistische Anschauungen fortführen. Es sind eigentlich nur die 2 Thesen des Monotheismus und des Heiles durch das Gesetz, wodurch IV Esra die Aechtheit seines Judenthums documentirt, s. W. Schiefer, die relig. und ethischen Anschauungen des IV Esrabuches 1901. Bei Pseudo-Baruch scheint die Polemik gegen die Neuerungen und die Rechtgläubigkeit des Verf. etwas mehr accentuirt.

überhaupt wieder engeren Anschluss an den älteren prophetischen Typus gesucht. Vor allem wurde die Vorstellung und der Name des Menschensohnes, welcher als der Inbegriff aller ungesunden apokalyptischen Neuerungen gelten konnte, verpönt. Der 3. Evangelist scheint uns in seinem letzten Makarismus (Luc. $6_{22}$) eine werthvolle Erinnerung aufbewahrt zu haben an die leidenschaftlichen Kämpfe, welche die Debatte über den Menschensohn in den Synagogen zwischen den altgläubigen Juden und ihren zum Christenthum hinneigenden Brüdern hervorrief. *Dieses Glaubens an den Menschensohn* halber wurden die Anhänger des neuen Messianismus aus den jüdischen Versammlungen ausgeschlossen und beschimpft, ihr Christenname geächtet.[1] Es wurde schon

---

[1] Mit vollem Rechte hat J. *Weiss* (die Predigt Jesu[2]. Excurs I, die Seligpreisungen) betont, dass Luc. $6_{22}$ die *Juden* als Verfolger der Christen gelten, wie οἱ πατέρες αὐτῶν in 23 zeigt. Auch darin wird man ihm zustimmen, dass dieser Vers, so wenig wie die Parallele bei Mt., zum ursprünglichen Bestand der Makarismen gehört. Ob Mt. eine spätere Recension als Lucas darstellt, scheint uns sehr zweifelhaft, sicher dürfte nur sein, dass beide Texte wahrscheinlich schon sehr früh in der vorliegenden Weise erweitert wurden, wie aus der Form der Anrede zum Unterschiede der alten Makarismen in 3. Person, und besonders auch aus der Verdoppelung des Gedankens Mt. 10 und 11 hervorgeht. Grössere Aufmerksamkeit verdient nach unserem Dafürhalten die lucanische Formel ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Ob Mt. mit ἕνεκεν ἐμοῦ glätte und also der spätere sei, bleibt fraglich. Aber gerade das «objektiv-lehrhafte» der Wendung des Lucas dürfte dafür sprechen, dass hier zwischen den zwei Parteien bestehende *Lehrdifferenzen*, welche in der Deutung «des Menschensohnes» gipfelten, gemeint sind. Im Zusammenhang damit müssen aber auch die bei Lucas in ganz charakteristischer Weise von Mt. abweichenden Worte ἐκβάλωσιν τὸ *ὄνομα ὑμῶν* ὡς πονηρὸν ins Auge gefasst werden. Die Schmähung des *ὄνομα*, des Christennamens (s. Dial. c. Tr. 117, τὸ *ὄνομα* βεβηλωθῆναι καὶ βλασφημεῖσθαι und weiter πᾶσι τοῖς ἀπὸ τοῦ *ὀνόματος* τοῦ Ἰησοῦ γενομένοις oder λεγομένοις χριστιανοῖς würden von den Juden böse Dinge nachgesagt) wird von Justin als ein Hauptpunkt in der damaligen Polemik hervorgehoben. Verfolgungen um des ὄνομα χριστοῦ willen 1 Pet. $4_{14}$. Act. $5_{41}$. Joh. $9_{22}$; cf. Jak. $2_{7}$. Der Reflex dieser Vorgänge in der bekannten epistola des Plinius. Neben dieser allgemeineren Controverse über den *Christus*namen könnte in den zuerst angegebenen neutestam.

früher bei der Untersuchung über die Entstehung des Titels festgestellt, dass die Rabbinen «den Menschensohn» kannten und ihn absichtlich verschwiegen. Der oben mitgetheilte merkwürdige Ausspruch eines mit den Christen im Verkehr stehenden jüdischen Lehrers (jer. Taan. 65b) zeigt, welch böses Omen man in dem Gebrauch dieses Namens erblickte. Die Folge dieser Verketzerung war das frühzeitige Verschwinden der Bezeichnung Menschensohn, wie auch die den Menschensohn verherrlichenden Schriften, vornehmlich das Henochbuch, bei den Rabbinen in Verruf kamen.[1] Ueberlegt man aber, dass

---

Stellen eine speciellere (ältere) über den Menschensohn gemeint sein. Streitigkeiten mit den Juden in Betreff des vom Himmel gekommenen Menschensohnes (s. Joh. 6 53 τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου) kennt Johannes; cf. 12 34. Die beiden Erweiterungen der Makarismen bei Luc. und Mt. brauchen nicht erst aus Justins Zeiten datirt zu werden. Euseb. (in Jes. 28. 1) berichtet z. B. aus alten Aufzeichnungen (ἐν τοῖς τῶν παλαιῶν συγγράμμασιν), dass die Jerusalem bewohnenden Priester und Aelteste (schon vor dem Jahre 70?) überall in die Diaspora Briefe sandten, die Lehre Christi ὡς αἵρεσιν καινὴν καὶ ἀλλοτρίαν τοῦ θεοῦ darstellend.

[1] So Tertullian über Henoch: De cultu femin. 1, 3: das Buch werde darum von den Juden verworfen, weil es auf Christus Bezug nehme. Origenes, Hom. 28 zu Num. 34: libelli isti (die Henochbücher) non videntur apud Hebraos in auctoritate haberi. Die rabbinische Opposition gegen den Menschensohn ist erst recht verständlich, wenn man selbst gegen den zum christlichen Terminus gewordenen Christus eine Abneigung empfand, und ihm den Titel Ἠλειμμένος (aus Aquila's Bibelübersetzung) vorzog, s. Schürer[3] II 526f. — Der Talmud kämpft gegen die Minim [die Abtrünnigen, die Judenchristen (?); nach Friedländer allerdings sind es jüdische Gnostiker, die mit dem Christenthum nichts zu schaffen haben] besonders unter dem Gesichtspunkte, dass dieselben zwei göttliche Wesen annehmen, s. Weber[2], p. 152f. Nach der Zerstörung Jerusalems wurde eine Fluchformel gegen die Minim in das Hauptgebet der Juden eingefügt. Von jüdischen Schmähungen des υἱὸς τοῦ θεοῦ redet auch Justin, Dial. 137, cf. Schürer[3] p. 463 Note 139. — Es wird in Folge dieser Reaction recht begreiflich, dass zur Zeit Justins das orthodoxe Judenthum seine Christologie von allen früheren «unlauteren» Elementen schon gesäubert hatte, und dass im Dialog cum Tryph. (K. 49) behauptet werden kann, dass alle Juden den Christus «als einen Menschen, von Menschen geboren» ansehen. Es ist damit aber nicht gesagt, dass das πάντες ἡμεῖς auch für alle Juden der vorchristlichen Zeit gilt.

diese apokalyptische Messiasbezeichnung wahrscheinlich erst geraume Zeit nach Daniel, vielleicht in dem letzten Jahrhundert vor Christus aufkam, so scheint sie innerhalb des Judenthums überhaupt nur ein kurzes Stillleben in beschränkten frommen Kreisen gefristet zu haben.

Wenn die Opposition des talmudischen Judenthums gegen die apokalyptische Gedankenwelt nicht ganz allgemein und systematisch durchgeführt wurde, so mag es z. Th. daran liegen, dass die mit kanonischem Ansehen bekleidete Musterapokalypse eine gewisse Reserve auferlegte, und dass man für mehrere apokalyptische Lehrpunkte noch aus anderen alttestamentlichen Schriften, den Psalmen, den Propheten und der Genesis, Belegstellen beigebracht hatte. Der Talmund hat darum auch Vorstellungen, wie diejenige von der jenseitigen Welt, von der Präexistenz des Messias, von dem himmlisch gefärbten Messiasreich und andere, einfach recipirt und neben anders gearteten Ueberlieferungen eingetragen, ein Beweis dafür, wie heimisch einst die pseudepigraphische Literatur und Theologie im älteren Judenthum gewesen war. Jetzt aber waren es nur vereinzelte, ungefährliche Ueberbleibsel, die sich durch die Schulwissenschaft fortpflanzten. Die apokalyptische Schriftstellerei selbst hingegen, und zwar nicht nur die Henochbücher, sondern die gesammte Apokalyptik, welche den religiösen Schwerpunkt in die Eschatologie verlegte, wurde von den Vertretern des korrekten Judenthums seit dem 2. christlichen Jahrhundert auf den Index gesetzt. Ein alter Spruch aus dem babylonischen Talmud erklärt, dass wer in apokryphischen Büchern lese, keinen Antheil an der zukünftigen Welt habe (Sanh. 90). Dieses Verbot hatte Erfolg. Die Pseudepigraphen sind aus der Synagoge verschwunden, von der christlichen Kirche übernommen und meist auch nur durch *ihre* Vermittlung der heutigen Welt überliefert

worden. Damit hat das talmudische Judenthum seine eigene, lebendige, hoffnungsfreudige Vergangenheit verleugnet. Die völlige Auflösung des alten Staatslebens im 2. Jahrhundert hat den jüdischen messianischen Hoffnungen den Todesstoss versetzt. Nichts halfen alle künstlichen Wiederauffrischungsversuche. Spricht schon ein gewisses Unbehagen, eine peinliche Unsicherheit aus solch unaufhörlichem Disput über den etwaigen Eintrittspunkt des messianischen Zeitalters, wie er im Tractat Sanhedrin (96 f.) aufbewahrt worden ist,[1] so kommt es einem so ziemlich wie der Anfang des Endes vor, wenn ein Rabbi des 4. Jahrhunderts den allerdings allgemein missbilligten Ausspruch wagt, dass Israel seinen Messias in König Hiskia[2] schon gehabt, oder wenn jenes andere, um nichts zuversichtlichere Wort ertönt, dass, wenn der Messias unter den Todten sei, er ist wie David, der Liebling Gottes.

---

[1] Nach Verzicht auf alle Zahlenbestimmungen, ganz allgemeine Aussagen, wie: es hängt von Gottes Belieben ab.

[2] An Hiskia, «den Reinen», «den Gesetzeseifrigen», heftet sich die messianische Idee des Rabbinenthums. R. Jochanan verlangt in der Stunde seines Scheidens (nach der Zerstörung Jerusalems), dass für Hiskia, den kommenden Messias, ein Stuhl hingestellt werde. E. Weber2 p. 357.

IV.

# Das Wesen der Apokalyptik.

## Ihr Verhältniss zu den verschiedenen Richtungen des Judenthums und zum Urchristenthum.

### 1.

Die Eschatologie des vorchristlichen Judenthums ist kein geschlossenes System, in welchem die verschiedenen Elemente aus einem Grundgedanken verstanden und alle als gleichwichtige integrirende Bestandtheile des Ganzen angesehen werden können. Darum wird eine atomistische Betrachtung, welche alles Einzelne dienstbeflissen auf die Goldwaage legt, der Religiosität dieses Zeitalters nicht gerecht, sondern nur eine wirklich geschichtliche Forschung, welche in dem vielgestaltigen Zukunftsbild eine durchgehende, lebendige Glaubensströmung erkennt, um welche sich die traditionellen Elemente gruppiren, ähnlich wie todte Wasserpflanzen zur Rechten und Linken des in der Mitte forttreibenden Stromes sich ansetzen. In der Wiederauferstehung des prophetischen Messianismus, in der Weiterführung der prophetischen Vorstellungen innerhalb der Apokalyptik zeigt sich der starke Einfluss des Schriftstudiums auf die Späteren. Dabei war aber meist nur das Autoritätsprinzip, d. h. ein von aussen her wirkendes, nicht das eigentliche direkt apokalyptische Interesse massgebend. Darum sind

die Definitionen der Apokalyptik als «eine durch die Sehnsucht der prophetenlosen Zeit hervorgerufene Nachbildung der Prophetie», oder auch als eine Um- und Neudeutung der unerfüllten Weissagungen der Propheten nicht erschöpfend und lassen das Wesentliche der Erscheinung unbeachtet. Desgleichen trifft man auch mit Betonung des räthselhaften und pseudonymen Charakters oder ähnlicher formellen Bestimmungen, wie die Behauptung, dass die Apokalyptik sich durch die Gewissheit von der unmittelbaren Nähe der messianischen Zukunft auszeichne, nur die Oberfläche der Sache, nicht den Kern, aus welchem diese secundären Merkmale erst wieder abzuleiten sind.

Hingegen ist das Zukunftsbild selbst, sein Inhalt, die Art und Weise, wie die Seligkeit vorgestellt wird, das eigentlich Charakteristische für die verschiedenen Epochen der Religionsgeschichte, sowohl in der vorchristlichen Aera als innerhalb der christlichen Kirche. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet kann die Apokalyptik bezeichnet werden als die der späteren, jüdischen Gottesidee entsprechende Loslösung der messianischen Erwartungen von dem irdisch politischen Ideale und die Steigerung derselben in's Uebernatürliche. Im Buche Daniel, der Magna Charta der apokalyptischen Schule, liegt keimartig die neue Betrachtungsweise verborgen. Die frommen Zeitgenossen fanden hier eine eigenartige, ihrem religiösen Empfinden angemessene Form der Hoffnung: das ewige, durch das allgemeine Gericht eröffnete, mit den Gestirnen verbündete Reich der Heiligen, beherrscht von dem himmlischen Menschensohne. Die eigentlich treibenden Motive in der Ausgestaltung des neuen Hoffnungsbildes sind die unvermittelt hereinbrechende Gerichtskrisis und die Auferstehung.

Damit wird die messianische Idee gleichsam aus den Angeln gehoben. Im Unterschied zu dem prophetischen Messianismus bedeutet die Apokalyptik nicht Fortsetzung, sondern Abbruch, nicht Abschluss, sondern Antithese, nicht potenzirtes Erdenleben, sondern Gericht über das Vergangene und neuer Ansatz, sie ist nicht ein Finale, welches an ein früheres Motiv anklingt, sondern ein neues Lied in höherem Chor. Wie einzelne apokalyptische Elemente schon in der älteren Literatur vor Daniel begegnen, so bieten auch die auf Daniel folgenden Werke eine vollere, reichere Entwickelung der apokalyptischen Anschauungswelt.[1] Die oben aufgestellte Definition ist auch nicht als der adäquate Ausdruck des thatsächlichen Inhaltes des Danielbuchs gemeint, welches so gut wie alle nachfolgenden Apokalypsen eine Mischung von älteren und jüngeren Elementen enthält. Wir fassen die Apokalyptik vorerst nur als eine ideale Grösse, deren Sinn und Charakter von den vorhandenen Quellen abstrahiert werden muss, die aber in der Wirklichkeit nirgends so rein und einfach hervortritt.

Es gibt keinen anderen Punkt, in welchem sich das apokalyptische Judenthum so scharf von der älteren Religion abhebt, als die Vorliebe für die transcendente Welt. Der Himmel, für den alten Hebraismus der Gegenstand einer diskreten und nüchternen Betrachtung, wird zum Tummelplatz für die apokalyptische Phantasie. Der Propheten Blick und Interesse wendet

---

[1] Die «höhere Theologie», die zuvor in Hiob, den Psalmen, Ezechiel (und Daniel) nur versuchs- und ausnahmsweise auftritt, ist in der Apokalyptik das Normale, s. Charles (The doctrine of future life p. 162, 166). Die Bedeutung, die gerade Daniel in dieser Entwickelung zukommt, dürfte aber nicht hinreichend gewürdigt werden. Ueber Wellhausen, der erst in den Apokalypsen der römischen Zeit die «höhere» Eschatologie wahrnimmt, vergl. unsere Bemerkungen in: das Judenthum als Vorstufe des Christenthums p. 16 f.

sich der Gegenwart und der nächsten Zukunft zu. Diese *zeitliche* Dualität des Prophetismns wird im Judenthum durch den *localen* Dualismus zwischen *unten* und *oben* in den Hintergrund gedrängt. Allerdings bleibt auch für das Judenthum die Zeitfrage bestehen: seine Augen sind erwartungsvoll auf die Zukunft gerichtet. Nach dem Muster der Propheten erwarten auch die Apokalyptiker eine nahe bevorstehende Katastrophe. Darin liegt aber nicht das Originale ihrer Betrachtung. Es ist richtig, dass z. B. in IV Esra alles auf die Unterscheidung eines gegenwärtigen und eines kommenden Weltalters, auf die Lehre von den beiden Aeonen hinausläuft. Aber das, was diesen kommenden Aeon auszeichnet, ist die Transcendenz des Zukunftsbildes. Es ist früher festgestellt worden, dass das messianische Zeitalter in den Apokalypsen an Bedeutung immer mehr einbüsst und dass es vielfach mit dem neuen Weltalter zusammenfliesst. Das Charakteristische des letzteren ist aber gerade, dass es mit dem jetzigen Aeon nichts mehr gemein hat, dass es nicht aus demselben hervorgeht, sondern ein radikal Neues darstellt. Der zukünftige Aeon ist der *himmlische*, seine Theilnehmer und seine Güter tragen *überweltlichen* Charakter. Aus allen Beschreibungen desselben spricht *Jenseitsstimmung*. Er kann also nicht mehr, in der Weise wie das messianische Reich, als eine höhere Stufe der Entwickelung angesehen werden. Er *wird* überhaupt nicht erst in der Zukunft; er ist eigentlich gar nicht zukünftig, er ist gegenwärtig, denn er war immer vorhanden, er ist *ewig*.[1] Nur ist diese ewige Welt jetzt noch *ver-*

---

[1] Das *Ewige* (αἰώνιος), d. h. das Zeitlose bildet eigentlich einen Gegensatz zum Messianischen. Wenn es dennoch auf die messianischen Güter angewandt wird, so durchbricht es das alte messianische zeitliche Schema. Wenn also das *zeitlich be-*

borgen und unsichtbar. Der kommende Aeon schläft noch. Erst zu bestimmter Zeit wird er in die Erscheinung treten, und nur als solcher, als geoffenbarter ist er noch zukünftig. So betrachtet ist also die Apokalyptik entsprechend der Etymologie des Wortes Enthüllung oder Offenbarung der himmlischen, ewigen Welt. Nach dieser oberen vorhandenen, wenn auch noch verhüllten Welt, geht das fromme Trachten des religiösen Gemüthes. Das Transcendente wird immer mehr der Ausdruck für das Religiöse. Was auch die Apokalyptik noch von den älteren Anschauungen mit sich fortführen mag, im letzten Grunde ist das Ziel, dem sie mehr oder weniger bewusst zustrebt, diese Unterscheidung einer unteren diesseitigen und oberen jenseitigen Welt. Dieser antithetische Typus, der sich im Schoosse des apokalyptischen Judenthums der vorchristlichen Zeit ausprägte, ist von da in das Christenthum übergegangen und bis heute verläuft bei ungezählten Tausenden das religiöse Denken in dieser elementarsten Form.

2.

Der Zug nach der oberen Welt steht in Wechselbeziehung mit der zunehmend ungünstigen, abfälligen Beurteilung des «Unten» in der Apokalyptik. Die Erde gilt ihr als eine Stätte der Ungerechtigkeit, der Befleckung, der Unreinheit. Die Gewalt- und Blutthaten der fremden Herrscher, der offene und geheime Abfall der eigenen Volksgenossen seit der Maccabäerepisode haben der weltmüden Stimmung energisch Vorschub geleistet.

---

schränkte Messiasreich als ewig bezeichnet wird (z. B. Ap. Bar. $40_3$ $73_1$), so zeigt das eben, wie sehr die «neue» Hoffnung auf den messianischen Gedanken abgefärbt hatte. Das Metaphysische (αἰώνιος) ist schon wie ein allgemeines Kennzeichen für alles Eschatologische.

Der Verfasser der Jubiläen weiss, dass die Erde «von aller Sünde und all' ihrem Schmutz» gereinigt werden muss (426). Von dem unteren Himmel sagt das Testamentum Levi (c. 3), dass er darum dunkler sei, weil er die Ungerechtigkeiten der Erde mit ansehen muss. Und die griechische Baruchapokalypse (c. 8) malt diesen Gedanken weiter so aus, dass die Krone der Sonne jeden Abend erneuert werden müsse, weil sie und ihre Strahlen auf der Erde durch die Gesetzesübertretungen der Menschen, Buhlerei, Ehebruch, Diebstähle, Raub befleckt werden. Spricht schon aus diesen starken Bildern eine tiefe Empfindung für den Unwerth alles Irdischen, so kommt dieselbe besonders noch darin zum Ausdruck, dass man die Wurzeln dieses Elends bis auf Adam zurück verfolgt und ein allgemeines unentrinnbares Gesetz der Sünde und des Todes feststellt. Ueber der ganzen Schöpfung lastet seit der Uebertretung Adams der göttliche Fluch. «Diese Welt ist voll von Trauer und Ungemach», ruft Pseudo-Esra. Alle Kreaturen, die persönlichen Wesen wie die Thier- und Pflanzenwelt seufzen unter diesem Drucke und sehnen sich nach Erlösung, nach Befreiung von diesem Erdenlos.[1] Der Ausdruck «die auf der Erde wohnen» ist in der Apokalyptik stereotype Formel zur Bezeichnung der ungläubigen, unbussfertigen Welt; zum mindesten verräth sie, wie geläufig die Vorstellung eines *inneren Gegensatzes* zwischen der unteren Welt und den oberen göttlichen Dingen geworden war.[2] Der ursprüngliche *locale*

---

[1] So besonders in der Apok. Esra und bei Paulus, Röm. 8. — Wie Paulus auch der unpersönlichen Kreatur, Thieren und Pflanzen Gefühle und überhaupt seelisches Leben zuschreiben kann, wird von seinen jüdischen Prämissen aus verständlicher. In den Jubiläen $3_{28}$ z. B. lesen wir, dass am Tage der Vertreibung Adam's und Eva's aus dem Paradies «der Mund aller Thiere und des Viehs» zu sprechen aufhörte; denn sie alle redeten . . . .

[2] οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς überaus häufig in der joh. Apok. (immer in *malam partem*) s. $3_{10}$ $6_{10}$ $8_{13}$ $11_{10}$ $13_{8.\,14}$ $17_{8}$ oder

Gegensatz zwischen Himmel und Erde hat sich zu einem e t h i s c h e n und r e l i g i ö s e n verschärft.

Es entspricht der apokalyptischen Denkweise, dass dieser Gegensatz zuletzt auf einen m e t a p h y s i s c h e n Hintergrund projizirt wird. Die Schlechtigkeit und Verdorbenheit der Menschenwelt ist der Ausfluss einer dämonischen Macht. Das Eindringen des Hellenismus unter der Syrerherrschaft, das Fleischesleben, die geschlechtlichen Ausschweifungen, der Luxus, die Kleiderpracht und alle Verführungskünste, das leichtfertige sophistische Disputiren und Räsonniren über alles Heilige und Hohe, diese ganz fremdländische, zweifelhafte Kultur schien den jüdischen Frommen wie ein böser Zauber, der ihr Volk geblendet hatte. Es kam ihnen vor, als ob ein Schwarm verderblicher Höllengeister über das Land hergefallen wäre, wie in den Tagen der Sündfluth die bösen Engel vom Himmel herabgestiegen waren und die ganze Menschenwelt infizirt hatten. Ueberall in den literarischen Erzeugnissen der zwei letzten vorchristlichen Jahrhunderte wird jene alte Sage weitergesponnen. Die Söhne des Himmels, welche sich mit den Töchtern der Menschen vergingen, haben die Erde verdorben und die Dämonen

---

auch Hen. $37_5$ $54_6$ cf. $40_6$. — Wenn die ganze Erde als eine Stätte des Verderbens erscheint, so kann zuletzt auch das heilige Land und Jerusalem selbst keine Ausnahme machen, und es lag nahe, die von Blut getränkte, von den Heiden zertretene Gottesstadt gleich Sodom und Aegypten zu taxiren (s. Apok. Joh. $11_8$, ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα). Es wäre darum nicht ganz undenkbar, dass auch ein j ü d i s c h e r Schriftsteller nach dem Vorbild der Propheten den apokalyptischen Radikalismus einmal so weit getrieben hätte, die sogenannte «heilige» Stadt als die unheilige κατ᾽ ἐξοχὴν hinzustellen. Der Zusatz ὅπου καὶ ὁ κύριος . . . . allerdings müsste aus christlicher Hand hinzugefügt sein. Er gibt sich aber auch formell und inhaltlich als ein wahrer Zusatz kund. — Es sei noch daran erinnert, dass diese apokalyptische Beurtheilung der Erde im Gegensatz zum Göttlichen zu dem johanneischen Gebrauch von κόσμος hinführt.

in's Leben gerufen.[1] Wie alltäglich die Vorstellung von den Dämonen, von ihrem Einfluss auf die leiblichen und geistigen Krankheiten, von ihrer Theilnahme an den heidnischen Kultverrichtungen war, lehrt das Neue Testament.[2] Die Götter des Heidenthums, welche von den verschiedenen Völkern verehrt werden und deren Geschicke leiten, gelten als ebensoviele widergöttliche oder untergöttliche Mächte, welche auf der Erde ihr Wesen treiben. Darum wird zuletzt die ganze Erde als das Herrschaftsgebiet des Obersten der Dämonen, des Satanas, angesehen. Er und seine Schaaren heissen die Weltbeherrscher, er ist kurzweg der Gott dieser Welt.[3]

Das ganze Herrschaftsgebiet des Satans erscheint als ein Reich der Finsterniss, welches der himmlischen Welt, dem Reich des Lichtes gegenübersteht. Das apokalyptische Weltbild bekommt ein dualistisches Gepräge. Doch ist dieser Dualismus nur der Ausdruck der religiösen Stimmung, der praktischen unerfreulichen Erfahrungen der Frommen, nicht eine philosophische, consequent durchgeführte Idee. In der Glaubensvorstellung der Apokalyptiker bleibt Gott dennoch der Allbe-

---

[1] Ausser den Apokalypsen (bes. Hen. 6 und 69, Ap. Bar. $56_{10}$, Test. Rub. u. Jub.) s. auch Josephus, welcher Gen. 6 auf die Engel deutet, Ant. I 3. Die Ueberlieferung der Sage in diesen Quellen ist keine einheitliche, ein Beweis ihrer Verbreitung.

[2] Vor den Evangelien und Paulus tritt uns die Dämonenanschauung in Tob., Bar., Jub., Hen., Test. XII und vielerorts in LXX entgegen. Vergl. Everling, Die paul. Angelologie und Dämonologie, 1885, p. 35 f. Von einer bis auf Salomo zurückreichenden, in neutestamentlicher Zeit besonders blühenden Dämonentherapie (Καὶ αὕτη μέχρι νῦν παρ᾽ ἡμῖν ἡ θεραπεία πλεῖστον ἰσχύει) redet Josephus, Ant. VIII $2_5$. — Nicht uninteressant in Hinsicht der neutest. Darstellungen der Dämonischen und speciell der Annahme, dass Engel den Weibern nachstellen (1. Cor. $11_{10}$), ist die Aussage Hen. $56_1$ f., dass die bösen Engel ihre Unterthanen erwählen, lieben.

[3] ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου 2. Cor. $4_4$, die gottwidrigen ἀρχαὶ sind κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου Eph. $6_{12}$. ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου Joh. $12_{31}$ $14_{30}$. Zu vergleichen, wie der Teufel in der Versuchung Jesu bei Lucas $4_6$ sich über «alle Reiche der Welt» aus-

herrscher.[1] Wenn er dem Bösen scheinbar das Feld räumt, so wird sich das mit dem Anbruch der messianischen Zeit wenden. Der Messias wird dann den Teufel mit seinen Schaaren auf's Haupt schlagen und sie ihrer Macht berauben. Die Eschatologie rettet den alten überlieferten Monotheismus.[2] Immerhin ist die Saat des Bösen so festgewurzelt, der Satan so völlig eingebürgert auf Erden, dass er nur nach einem letzten verzweifelten Ansturm gegen Gott, nach der grimmigen Schilderhebung eines höllischen Wesens, das in der urchristlichen Eschatologie den Namen des Antichrist führt, zum Weichen gebracht werden kann.

Dieses Theologoumenon vom Antichrist dürfte sich seit Daniel und auf Grund der Angaben dieses Propheten über die Wirren und Schrecknisse der Endzeit allmählich ausgebildet haben. In dem Danielbuch finden sich mehrere von den wichtigsten, constitutiven Bestandtheilen der Antichristlehre zusammen: so das Thier und der Kampf gegen dasselbe, der Greuel der Verwüstung, das Auftreten dieses letzten Feindes in Jerusalem selbst und die Schändung des Tempels. Die Danielschen Aussagen hierüber wurden unter sich und des weiteren mit anderen alttestamentlichen Stellen, be-

---

spricht: ἐμοὶ παραδέδοται u. s. w. — In der Ascens. Jesaiae $4_2$ Berial angelus magnus rex hujus mundi. Es ist darum ganz unzweifelhaft, dass 1. Joh. $5_{19}$ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ als masculin. zu deuten ist. Das οἴδαμεν zeigt, dass es sich um einen bekannten Lehrsatz handelt.

[1] Παντοκράτωρ heisst er besonders in der joh. Apokalypse $1_8$ $4_8$ u. s. w. auch 2. Cor. $6_{18}$. — Am meisten könnte bisweilen IV Esra den Schein dualistischer Denkweise erwecken. Kabisch wollte hier sogar eine Heilsvermittelung auf physischem (chemischem) Wege angedeutet finden. Gegen ihn Gunkel, Theol. Litztg. 1891, p. 8.

[2] Das Ende des Teufels Ass. Mos. 10, Apok. Joh. $20_{3.\ 10}$. Die Vernichtung aller satanischen Gewalten in der Messiaszeit 1. Cor. $15_{24.\ 25}$. Entsprechend heisst der Böse, der jetzt (νῦν) wirkende Eph. $2_2$. Das Hereinbrechen der messianischen Zeit bezeichnet Jesus selber als den Sturz des Satanas vom Himmel Luc. $10_{18}$.

sonders mit einer frappirenden Bemerkung über den Stamm Dan im Segen Jakobs (Gen. $49_{17}$) combinirt. Hier ist nämlich Dan mit einer Schlange verglichen. Da dieser Stamm ausserdem wegen seiner Selbstüberhebung und seines Götzendienstes in ganz Israel in Verruf gekommen war, so folgerte man hieraus, dass einst aus seiner Mitte ein Ausbund aller Schlechtigkeit, der persönliche Widersacher Gottes und seines Gesalbten sich erheben würde. Der Antichrist als höchste Zusammenfassung alles gottfeindlichen Strebens kann nur eine direkte Emanation des Satan selber sein, was gerade auch durch den Hinweis auf die Schlange, das allbekannte Symbol des Teufels, gewährleistet schien. Der Antichrist ist ein Doppelgänger des Satans; als solcher trägt er übermenschlichen Charakter und passt vortrefflich in den apokalyptischen Weltrahmen. Seine Persönlichkeit und sein Treiben werden vielfach analog denjenigen des Teufels dargestellt. Sein Auftreten ist nur eine Episode in dem unausgesetzten Ringen des bösen Geistes gegen die Gottesherrschaft. Zugleich ermöglicht es diese Vorstellung, dass die Apokalyptik der altprophetischen Erwartung von einer letzten Schlacht des Messias mit den Feinden seines Volkes gerecht werde, indem sie diesen Vorgang zu einem kosmischen Ereigniss, zu einer Entscheidungsschlacht gegen den höchsten Vertreter der satanischen Macht erhebt.[1]

---

[1] Dass der Antichrist schon in vorchristlicher Zeit auf jüdischem Boden entstanden ist, darin dürfte Bousset (Der Antichrist, 1895) richtig gesehen haben. Die Art, wie das Thier in der Apok. Joh., der Greuel der Verwüstung in Mt. 24, der Sündenmensch in 2. Thess. eingeführt werden, auch die Bestimmtheit der patristischen Deutung auf den «Antichrist», zeigen, dass hier alte Ueberlieferungen vorliegen. Aber es dürfte B. die entscheidende Bedeutung der Daniel'schen Vorlage (vergl. Spitta, Urchr. I p. 136) und des locus classicus Gen. $49_{17}$ in der Ausbildung dieses Dogma's nicht hinlänglich gewürdigt haben. Was er als ein «Problem» empfindet (wie nämlich aus der Schilderung fremder, sich gegen Gott empörender Herrscher-

Vergegenwärtigt man sich dies düstere Weltbild, die tragische Stimmung, die daraus spricht, so begreift man noch besser, dass die alte messianische Hoffnung, die nur auf Wiederherstellung besserer Zustände, auf die Ideali-

---

mächte die Idee einer gottfeindlichen Macht geworden, die im Volke Gottes selbst sich wider Gott empört», l. c. p. 93), dafür liefert die bekannte Methode der jüdisch messianischen Auslegung die hinreichende Lösung. Die Apokalyptik nach Daniel musste das von Antiochus IV Prophezeite nothwendig auf die Zukunft, auf die letzte böse Zeit und einen dann auftretenden Gottesfeind deuten, der bald zu einer stehenden Grösse wurde. So gut wie die Zahlen, eignete man sich auch die Figuren Daniel's an und deutete sie um. Dass sodann dieser ganz ideelle Gottesfeind aus Israel selbst hervorgehen würde, das ergab sich aus der Heranziehung und schriftgelehrten Interpretation von Gen. $49_{17}$. Lehrreich für das Vorgehen der Synagoge sind besonders die Beziehungen der Kirchenväter, vor allem des Hippolyt und vor ihm des Irenäus, auf Daniel, unter anderem die Combination von Dan. 7 und 11 (vergl. Bousset p. 17).

Für die Drachenvorstellung müssen in erster Linie das A. T. (Gen. $49_{17}$) und die jüdische Tradition hierüber in Betracht gezogen werden. Es lässt sich aber schwerlich behaupten, dass der neutest. Apokalyptiker $13_{16.\,17}$ an ein Schlangenzeichen (signum serpentinum) gedacht hat oder eine solche Tradition schon voraussetzt. Auch wenn τὸ ὄνομα in $13_{17}$ interpolirt wäre, so lässt es sich aus $14_{11}$ (τὸ χάραγμα τοῦ ὀνόματος) nicht entfernen. Wahrscheinlich handelt es sich um den Namen des Antichrist, als Gegenstück zu dem verborgenen Namen des Messias ($19_{12}$). Die Kombinationen, welche die Späteren vornehmen, sind für die neutestamentliche Zeit nicht beweisend. Das den Versiegelten gestattete Kaufen und Verkaufen erklärt sich bei ihnen nicht anders und nicht besser als Apok. $13_{17}$. Aus den Zeugnissen, die Friedländer (der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen, 1901) für die Verbreitung und Verehrung des signum serpentinum unter den Juden im ersten christlichen Jahrhundert beibringt, kann freilich geschlossen werden, dass schon längst magische Figuren und Zeichen, Thephillin, vielleicht auch Schlangenamulette im Gebrauch waren. Eine allgemeine Beziehung auf die damals blühenden Zauberformeln liegt darum natürlich auch in Apok. 13 vor und ohne sie hätte der Verfasser seine Vorstellung sicher nicht gebildet. Die Heranziehung des altbabylonischen Drachenmythus ist für die Entstehung des Dogmas vom Antichrist und (wenn man von Apok. 12 absieht) auch für die Deutung der neutestamentlichen Apokalypse von secundärem Werth. Die jüdischen Quellen und die jüdische Schriftgelehrsamkeit haben hier das Meiste gethan. Aus ihnen erklären sich besonders auch die verschiedenen Formen der Sage, dass der Antichrist bald als Person, bald als Thier und Drache vorgeführt wird. Es ist hier dieselbe apokalyptische Methode maassgebend, welche den Teufel selbst bald unter Schlangen-, bald unter Engelsgestalt (cf. 2. Cor. $11_{14}$), oder den Messias als menschenähnliches Wesen und dann wieder unter dem Symbol eines Thieres darstellt. Die Qualifikation des

sierung der unvollkommenen Gegenwart abzielte, ihre Rolle ausgespielt hatte. An dieser teuflichen Welt war nichts mehr zu bessern. Das alte Heilmittel war dem neuen verzweifelten Schaden nicht mehr gewachsen. «Ehe das Gesäete noch nicht geerntet und die Stätte der bösen Saat nicht verschwunden ist, kann der Acker, da das Gute gesäet ist, nicht erscheinen. (IV Esra $4_{29}$). Wir konnten darum eine stetige Progression in der Loslösung der messianischen Erwartung von der Erde durch die Apokalyptik hindurch verfolgen. Mit der Auferstehung anhebend, welche das Thor aus dem Diesseits in eine neue Welt öffnete, wurde die eschatologische Metamorphose immer radikaler, bis man an dem Ende einer Neuschöpfung von Himmel und Erde anlangte. Die Lehre von der Palingenesie oder völligen Wiedergeburt in der zukünftigen Welt bezeichnet den Gipfelpunkt der eschatologischen Entwickelung.[1] Mit diesem radikalen Programm war der Messianismus überboten und im Prinzip aufgelöst.

---

Antichrist als ἄνθρωπος geht übrigens nur auf das Aussehen, die äussere Gestalt desselben; seiner Art nach ist er nichtsdestoweniger übermenschlich, überweltlich und bildet somit das volle Gegenstück zu dem himmlischen menschensohnähnlichen Christus. Ὁ ἄνθρωπος 2. Thess. $2_3$ ist nicht anders zu beurtheilen als ille homo in IV Esra. Damit wird die Idee vom Antichrist auch in eine innere Beziehung zum apokalyptischen Judenthum gebracht, während mit der Anlehnung an den fremden Drachenmythus ein wirkliches Verständniss der Vorstellung noch nicht erreicht ist.

[1] Verwandlung von Himmel und Erde Hen. $45_{4.5}$. Die letzte Woche mit dem neuen Himmel in Hen. $91_{15.16}$. Der neue Himmel und die neue Erde Apok. Joh. 21. 2 Pet. $3_{13}$ cf. Mt. $5_{18}$ $24_{35}$ $19_{28}$ (παλιγγενεσία); 1. Cor. $7_{31}$ παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου. Ap. Es. $7_{31}$ die Welt der Unvergänglichkeit. Die Befreiung der ganzen κτίσις von der Vergänglichkeit Röm. $8_{21}$ kommt einer Neuschöpfung gleich. — Eine eigenartige Combination der Idee von der Palingenesie mit dem messianischen Gedanken in der Eliasapokalypse (s. Text. und Unters. 1899 p. 169): wenn der Christus kommt, wird er die Erde verbrennen. Da die Sünder auf ihr herrschten, wird er einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen, in denen es keinen Teufel gibt.

3.

Es ist aber in der Wirklichkeit nirgends, in keiner apokalyptischen Darstellung des Judenthums oder des Urchristenthums, dazu gekommen, dass die alten Formen des prophetischen Messianismus in bewusster Weise aufgelöst oder das Zukunftsbild als ein rein himmlisches Leben aufgefasst worden wäre. Selbst nicht in der Esraapokalypse, in welcher das Drängen von dieser alten verdorbenen Welt weg am stärksten zum Ausdruck kommt, ist *reine* Apokalyptik in dem angegebenen Sinne zu treffen. Die Entstehung eines alttestamentlichen Kanons und die damit zusammenhängende Schriftgelehrsamkeit sind die Signatur des vorchristlichen Judenthums. Wie diese Faktoren die geistige Arbeit desselben überhaupt vielfach zu einer blossen Repristinationstheologie zusammenschrumpfen liessen, so haben sie insbesondere der Eschatologie ein traditionelles Gepräge aufgedrückt. Die Apokalyptik ist darum allerdings in einem grossen Umfang nichts anderes als *Nachbildung* des Prophetismus, *schriftgelehrtes* Weiterspinnen der kanonischen Aussprüche.[1] Die ersten Ansätze für manche von ihr ausgeprägten Vorstellungen lassen sich schon bei Zacharias oder Ezechiel oder Jesaias finden und insofern kann man Apokalyptik schon längst vor Daniel konstatieren. Meist aber werden die alten kanonischen Gedanken, so gut es geht, mit neuen Ideen vermischt, oder beide werden äusserlich aneinandergereiht, obgleich sie sich innerlich widersprechen. Die Apokalyptiker addieren und codifiziren, sie geben keine Synthese, sondern ein

[1] Das ist der schon längst z. B. von *Hilgenfeld* mit Recht geltend gemachte Gesichtspunkt. Sicher steht also die Apokalyptik der Prophetie an schöpferischer Kraft nach, wenn man auch nicht behaupten darf, dass sie ganz unschöpferisch gewesen ist.

Nebeneinander, das oft zum Durcheinander wird. Die Apokalyptik ist somit eine complexe, schwer definirbare Erscheinung.[1]

Der äusserliche Anschluss an die Bilder und Formen der prophetischen Schriftstellerei verleiht der Apokalyptik einen abstrakten, dogmatischen Charakter. Lebendige Gedanken, geschichtliche Ereignisse kennzeichnen die prophetische Hoffnung. In der jüdischen Eschatologie spielt die reine Idee eine viel bedeutendere Rolle. Zu der schriftstellerischen Nachahmung kommt noch die fortgesetzte Betrachtung der festen unwandelbaren Dinge der himmlischen Welt hinzu und vermehrt das Schematische der apokalyptischen Literatur. Schrift und Metaphysik drängen die Geschichte in den Hintergrund.

Andererseits scheinen die Verfasser der Apokalypsen Daniel, Henoch, Esra, Johannes, u. s. w. doch wieder den gewaltigen Ereignissen ihrer Zeit, den Kämpfen der Völker, dem ganzen Verlauf der Weltgeschichte, insbesondere dem Geschick des jüdischen Volkes seit Anbeginn ein grosses Interesse entgegenzubringen. Sie stellen Berechnungen auf, nach welchen die Fäden der Geschichte sich abwickeln, sie lauschen dem Stundenschlag der Weltuhr, sie suchen die Endzeit nach Jahr und Tag in genaue Zahlen zu fassen. In der Art und Weise, wie sich Daniel und Henoch um die alte jeremianische Weissagung von den 70 Wochen bemühen,[2] ist doch nicht bloss ein schriftge-

---

[1] Auf dieser Vielgestaltigkeit beruht es, dass de Faye (les Apocalypses juives 1892) versucht hat, 3 genera von Apokalypsen zu unterscheiden. Eine strenge Classifizierung ist aber nicht durchführbar.

[2] Neuerdings von Wellhausen, auch Charles (fut. life p. 168 ff.) hervorgehoben. Aber in dieser allerdings charakteristischen Sorge um die unerfüllten alten Weissagungen liegt doch nicht das Wesen der Apokalyptik. Wenn Ezechiel und andere Propheten nach ihm die Zahlen des Jeremias noch hundertmal umgedeutet und ab-

lehrtes Interesse massgebend. Es ist für diese frommen Männer ein aktuelles Moment, eine Glaubenssorge. Man hat mit Bezug auf dieses Bestreben, den Geschichtsverlauf nach festen Gesichtspunkten zu interpretiren, von einer Philosophie der Geschichte geredet und die Apokalyptik geradezu mit diesem modernen Begriff definirt.[1] Unter gewissem Vorbehalt wird man dieser Auffassung zustimmen können. Zweifellos hat die Apokalyptik den Frommen jener vergangenen Zeiten dieselben Dienste wie eine Geschichtsphilosophie geleistet. Nur darf man nicht übersehen, dass diese ihre Geschichtsbetrachtung zum Unterschied von dem, was wir heute unter Philosophie der Geschichte verstehen, in der Hauptsache einen negativen Zweck verfolgt. Das Dichten und Trachten der Apokalyptiker geht auf das Ende aller Geschichte. Personen und Ereignisse werden insofern in Betracht gezogen, als man an ihnen den bevorstehenden Eintritt einer neuen, von der jetzigen unabhängigen Welt ablesen kann. Alles Rechnen und Classifiziren dient zur Vergewisserung über diesen Punkt. Was sich unter den Augen der Apokalyptiker abspielt, die Tagesgeschichte, erscheint darum mehr als ein unliebsamer Verzug oder, um mit Paulus zu reden, als ein vorgeschobener Riegel, der die Endkrisis und den erwünschten Zustand der Herrlichkeit «zurückhält» (τὸ κατέχον). Ferner entnimmt der Apokalyptiker, auch wenn er mit geschichtlichen Ereignissen und Daten rechnet, die Massstäbe seiner Beurteilung doch meist nicht aus der wirklichen Geschichte. Er zwängt die Dinge mehr oder weniger gewaltsam in seine feststehenden Kategorien

---

geändert hätten, damit wäre noch keine Apokalyptik geschaffen worden.

[1] Vergl. den gedankenreichen Vortrag von A. Sabatier, L'apocalypse juive et la philosophie de l'histoire, Paris 1900.

hinein; er operirt mit ganz imaginären, metaphysischen Grössen. Das apokalyptische Schema schwebt über der Geschichte, die Geschichtsphilosophie des Apokalyptikers ist eine dogmatische. Will man ein deutliches Beispiel für den Unterschied zwischen einer solchen übergeschichtlichen Konstruktion und einer mehr nach der realen Geschichte orientirten Betrachtung, so vergleiche man den apokalyptischen Abschnitt über den Antichrist in 2 Thess. 2 mit dem Zukunftsbild, das Paulus in Röm. 11 entwirft. Die erste Stelle bietet zur Beschreibung der Endzeit einen ganz irreellen, übersinnlichen Apparat auf, während die zweite die zukünftige Entwickelung von Judenthum und Heidenthum in rationeller Weise auf Grund der empirischen Thatsachen zu zeichnen sucht und für den Antichrist keinen Platz übrig behält. Der eine Gedankengang ist apokalyptisch, der andere ist aus der Sache selber geflossen und kommt einer wirklichen geschichtsphilosophischen Betrachtung näher.

Wie das dogmatisirende Bestreben und die peinliche Unterordnung unter eine geheiligte Tradition anzeigen, unterscheidet sich die Apokalyptik von dem Prophetismus hauptsächlich dadurch, dass es ihr an der inneren Freiheit, an der Glaubensfülle der älteren Geschlechter gebricht. Bei den apokalyptischen Sehern sind die Ideale aus der menschlichen Brust entwichen und haben sich zu fernliegenden Himmelsbildern mit übernatürlicher Herrlichkeit verdichtet. Zwar haben auch sie es auf Veredelung und Heiligung des öffentlichen und privaten Lebens abgesehen und ihre Werke bringen zahlreiche paraenetische Abschnitte, die Abnahme der Inspiration zeigt sich aber darin, dass ihre Wirksamkeit sich auf das Schriftstellern beschränkt und das geschriebene, nicht das gesprochene Wort die Herrschaft

führt.[1] Von demselben Gesichtspunkt aus müssen die in der Apokalyptik üblichen Berechnungen und Visionen beurtheilt werden. Es sind künstliche Mittel, durch welche der inneren Unsicherheit abgeholfen werden soll. Die Bestimmtheit der Zahlen will über das unsichere Ziel hinwegtäuschen. Was in der Vision direkt geschaut wird, dessen Realität scheint sichergestellt. Das Bedürfniss der Selbstvergewisserung führt noch zu weiterer Consequenz. Die Heilsgüter sind nicht erst jetzt, da sie vom Seher geschaut werden, vorhanden, sondern sie existiren schon längst, sie präexistiren seit Erschaffung der Welt. In diesen Aufstellungen, wodurch die Glaubensgegenstände in Raum und Zeit projicirt werden, liegt eine ausgesprochene Materialisirung der Hoffnung. Was die moralische Welt an Festigkeit und Kraft eingebüsst hat, dafür sucht man einen sicheren Ersatz draussen in der Sinnenwelt. Es ist aber ein blosses Blendwerk. Denn diese Veräusserlichung oder Verdichtung der Hoffnung bedeutet doch nur eine Abschwächung derselben. Die eigentliche Signatur der Apokalyptik ist, trotz ihres Namens, nicht Offenbarung, sondern Geheimniss. Das Rechnen selbst ist eine geheime Kunst und bedarf immerfort der Nachprüfung. Und ebenso ist das visionäre Schauen doch nur ein schleierhaftes, ein undeutliches. Es werden räthselhafte, phantastisch ausgeschmückte, zuletzt doch wieder unwirkliche Gestalten geschaut. Die Apokalyptik ist eine Welt des Traumes und der Romantik.

---

[1] Man weiss, dass auch manche späteren Prophetenbücher rein schriftstellerische Erzeugnisse sind. Insofern dies mit einer Abnahme der Inspiration zusammenhängt, wird man darin eine entfernte Anbahnung der Apokalyptik erblicken.

4.

Zur Vervollständigung des von der Apokalyptik hier entworfenen Bildes gehört noch ein letzter Punkt. Neben dem Alten Testament haben andere fremdländische Religionen einen Beitrag zur jüdischen Eschatologie geliefert. Wenn man auch der Ansicht nicht beipflichten kann, dass in vielen Stücken direkte Entlehnungen aus dem Parsismus, aus der ägyptischen, babylonischen oder hellenistischen Religion zu constatiren sind, so wird man doch nicht übersehen dürfen, dass die ganze Epoche, in welche das Aufblühen der Apokalyptik fällt, einen hervorragend synkretistischen Charakter trägt. Den mannigfachen Einflüssen vom Westen und vom Osten konnte sich das Judenthum nicht völlig verschliessen. Die messianische Literatur, welche der freien Phantasie so grossen Spielraum gesetzt hat, war ihrer ganzen Natur nach diesen Einflüssen noch mehr ausgesetzt als das gesetzliche Judenthum. Der Synkretismus der Apokalypse Henochs, der XII Testamente, der ältesten jüdischen Sibylle und noch mancher anderen Schriften ist über allem Zweifel erhaben.[1] Ausserjüdische Religionsbetrachtung findet man nach weitverbreiteter Ansicht besonders in der Lehre von der Auferstehung und in dem Engelsglauben. Der Parsismus mit seiner dualistischen Vorstellung von den entgegengesetzten Weltprinzipien soll sich in der jüdischen Lehre vom Satan und den Dämonen wiederspiegeln. Für die Ausmalung des Jenseits, der seligen Wohnungen, des Aufenthaltsortes der Verstorbenen u. s. w. scheint das Judenthum von der hellenistischen Philosophie und dem griechischen

---

[1] Interessante Belege für das Buch der Jubiläen, den slav. Henoch u. a. hat neuerdings Bousset beigebracht, s. Zeit. f. N. W. 1902, p. 43 f.

Volksglauben manches gelernt zu haben. Die Himmelsreisen des Henoch z. B., um einen speciellen Fall anzuführen, haben ihre Analogie in den Wanderungen des Hermes. Dem Hellenismus, der sein Gottesbild aus der Naturbetrachtung gewinnt, ist die Kosmologie eigenthümlich: auch die jüdische Apokalyptik bringt den Naturerscheinungen ein Interesse entgegen, wie man es in dem Maasse zuvor in Israel nicht kannte. Die Kosmogonien der griechisch-ägyptischen Culte werden mit der Schöpfungsgeschichte der Genesis combinirt. Das Werthlegen auf das Erkennen überhaupt, das Bedürfniss nach Wissen, die beginnende Gnosis in der apokalyptischen Literatur scheint griechisch gefärbt. Andererseits findet das damals im Orient so verbreitete Mysterienwesen sein jüdisches Gegenstück in der apokalyptischen Lehre von geheimnissvoller Religion, von besonderen verborgenen Offenbarungen, von wunderbaren Erwartungen. Wie in der heidnischen Mystik, erscheint auch hier die Heilsvorstellung vielfach recht äusserlich und grob realistisch. Es finden sich sogar Spuren von magischen Riten und Beschwörungsformeln, welche an die orphischen Gemeinschaften erinnern. Reinigungen und asketische Uebungen wurden in der Apokalyptik wie in den griechischen Zaubermysterien als Vorbedingungen göttlicher Mittheilungen angesehen. Vielleicht ist der hellenistische Glauben auch an der Ausmalung des danielschen Weltgerichts und in der Centralfrage, nämlich an der Ausbildung der apokalyptischen Christologie nicht ganz unbetheiligt gewesen, wie es die oben erörterten Beziehungen des Herrscherkultes zu dem Theologoumenon vom Menschensohn nahelegten. Auch der Präexistenzgedanke, die zahlreichen Erzählungen von Himmelfahrten, Geschichtsbetrachtungen, wie die Lehre von den vier Weltreichen, dem tausendjährigen Reich und so vieles andere, können mit

fremdländischen Glaubensartikeln in Verbindung gebracht werden.[1]

Eine richtige Schätzung des Verhältnisses der jüdischen Apokalyptik zu den heidnischen Religionen ist nur dann möglich, wenn man im Auge behält, dass sich die Berührungen in vielen Fällen auf blosse Analogien reduciren. Die Anfänge der späteren jüdischen Gedankenentwickelung liegen nicht selten im Kanon des Alten Testaments. Viele apokalyptische Lehren sind in den Propheten vorbereitet. Die gläubige Exegese des Judenthums selber hat unter dem Einfluss des Zeitgeistes manches Fremdartige aus der Bibel hervorgeholt, was diesem entsprach. Das Neue ist darum meist eben sowohl auf Rechnung des jüdischen Midrasch als auf die Einwirkung von draussen zu setzen. Das wahre und volle Verständniss der jüdischen Hoffnung gewinnt man also nur dann, wenn man auch die innere Entwickelung des Judenthums selber in Anschlag bringt. Das gilt namentlich von so wichtigen Artikeln wie der Auferstehungsglaube, die Engelvorstellung und die Satanologie, die sich im Judenthum völlig eingebürgert haben.[2]

---

[1] Von den zahlreichen Untersuchungen über die Beziehungen des Parsismus zu dem Judenthum seien hier nur erwähnt: E. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judenthum 1898. — N. Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme, Paris 1901. — E. Böklen, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie, 1902. — Spezielleres über die Beziehungen der jüdischen Engellehre zum Parsismus und zu Babel, s. oben cap. II. 2. — Für den Menschensohn hat zuletzt Völter (Zeitschr. f. N. W. 1902) persischen Ursprung vorgeschlagen. — Babylonische Stoffe in der jüdischen Apokalyptik, s. Gunkel, Schöpfung und Chaos 1895. — Für den Einfluss des Hellenismus auf die jüdische wie auf die neutestamentliche Gedankenwelt finden sich besonders bei A. Dieterich (Abraxas 1891 und Nekyia 1893) interessante Belege. Vergl. auch Gaster, The logos Ebraikos in the magical papyrus of Paris and the book of Enoch, Roy. Asia. Soc. Journ. 1901 (Januar).

[2] Stave, Söderblom u. A. neigen zu der Ansicht, dass die Auferstehungshoffnung aus spontanem innerjüdischen Denken entsprungen sei. Es ist zweifelhaft, ob die Auferstehung in dem ältesten Theil des Avesta, in den sog. Gathas, vorkommt. Grösste Vorsicht

Allerdings hat die jüdische Eschatologie als Ganzes durch solche Neuerungen ein Aussehen bekommen, das sie ihrem alttestamentlichen Ursprung sehr unähnlich erscheinen liess. Die Verdächtigungen der Apokalyptik von Seiten der Wächter der jüdischen Orthodoxie sind darum wohl begreiflich. In den Tagen, da es mit dem nationalen Leben der Juden völlig zu Ende war und alles in eine Schule zusammenschrumpfte, fand Daniel keine Nachahmer mehr und man hätte ihn selbst schwerlich mehr canonisirt. Aber darum haben die früheren Geschlechter die apokalyptische Literatur nicht mit denselben Augen angesehen. Ihre heterodoxe Färbung ist Jahrhunderte lang Niemandem oder sicher nur Wenigen aufgefallen oder ganz bewusst geworden. Die frommen heilsbedürftigen Leser und Schreiber meinten in ihrer Treuherzigkeit mit den liebgewordenen apokalyptischen Schilderungen nur das alte Erbe der Väter aufzufrischen und weiter zu pflegen. Sie hatten keine Ahnung von ihrer bösen Religionsmengerei.[1] Es

---

in der Behauptung der Abhängigkeit des Judenthums lässt Söderblom walten; hinter mehrere von Stave angenommene Berührungen mit dem Parsismus setzt er ein Fragezeichen. Die Erzengel möchte er lieber mit den 7 Planeten der Babylonier zusammenstellen. Die Fravashis seien niemals Völkerengel gewesen, wie sie die jüdische Apokalyptik kennt, sondern nur die Seelen der Abgeschiedenen und ganz individuell gedacht. Wenn Stave besonders in der jüdischen Dämonologie eine Annäherung an den Parsismus sieht, so erinnert Söderblom daran, dass die Rolle, welche dem Teufel im Enddrama zukommt, schon in den Propheten vorgezeichnet ist. Wie im Judenthum selbst der Satan von einem Diener Jahves zum Typus des Gegners Gottes herauswächst, der nun auch den Tod verhängt, was früher Jahve zustand: s. Stade, Gesch. II, p. 236 f. Man darf besonders nicht ausser Acht lassen, welch ein Entsetzen das Eindringen der fremden Kultur mit der damit verbundenen Sittenverderbniss bei den Frommen der hasmonäischen Zeit hervorrief. Diese ganz neue Lebensart, diese Wissenschaft, diese Kunst, das war Welt, Sache des Teufels, himmelweit verschieden von dem, was dem Juden als Ideal vorschwebte. Hier die Wurzel eines Dualismus, der nicht theoretisch übernommen, sondern praktisch empfunden wurde.

[1] So ist man z. B. auf den Unterschied zwischen Scheol und Hölle nicht aufmerksam geworden, sondern hat eine Vorstellung in

ist aber auch allezeit in pietistischen Kreisen so gewesen, dass man den Mangel an Correktheit der Lehre übersah, wenn man mit den angewandten Mitteln die Hauptsache, die Belebung des religiösen Empfindens und Wollens erreichte.

Der Kernpunkt, in welchem die Apokalyptik, wie das Judenthum überhaupt, bei allem synkretistischen Treiben doch ihre Originalität wahrte, das ist die sittliche Tendenz, welche sie mit den übernommenen Lehrstücken verfolgte. Hier kann keine fremde Religion, weder der Parsismus, noch der Hellenismus, noch irgend eine andere mit dem Judenthum concurriren. Obgleich die Idee vom Bösen in der mazdäischen Religion eine reiche Ausgestaltung gewonnen hat, so erfasst sie die jüdische Apokalyptik doch tiefer. Das sittliche Verderben ist hier derart, dass diese Welt dem Untergang geweiht wird. Angra Mainyu, das böse Princip der Perser, herrscht eigentlich nur über die Körperwelt. Der Optimismus dieser Religion kommt darin zum Ausdruck, dass eine fortschreitende Verbesserung der Welt angenommen wird. Ferner weist der heidnische Naturmythus, z. B. das babylonische Seeungeheuer Tiamat, das im Alten Testament und in der jüdischen Eschatologie Spuren hinterlassen hat, in der letzteren eine viel direktere Beziehung zum Menschengeschlecht auf. Die Vorstellung von dem Meere, dem Wasserdrachen, geht fast ganz auf in diejenige von einer persönlichen satanischen Macht, welche die Gottesherrschaft aufzuhalten und zu vereiteln sucht. Aus dem Naturmythus wird ein Stück Eschatologie. Das

---

die andere verwandelt, cf. A. Dieterich, Nekyia p. 217 f., F. Schwally, Das Leben nach dem Tode, p. 137. — Die Thore des Hades (Mat. 16 18) kommen zwar vor Jes. 38 10; ihre vorausgesetzte Stärke aber führt auf die griechische Anschauung von den ehernen Hadespforten.

Feuer des Herrentages im Alten Testament und die altpersische Lehre vom Weltbrand, von dem Gottesgericht und dem geschmolzenen Metall zeigen allerdings eine starke Verwandtschaft. Aber die Welterneuerung in Jes. $65_{17}$, $66_{22}$ interessirt den Propheten nicht sowohl nach ihrer Naturseite als wegen ihrer Bedeutung für das sittliche und religiöse Leben der Menschen. Und wenn das Gerichtsfeuer von Daniel ab in den Apokalypsen und auch in der neutestamentlichen Literatur ein festes Lehrstück geworden ist, so darf man den Antheil, welchen die jüdische Schriftgelehrsamkeit an seiner Ausbildung hat, nicht unterschätzen. *Sie* hat aus den poetischen Schilderungen des alten Prophetismus eine bestimmte eschatologische Tradition geschaffen, in welcher kein Naturmythus mehr zu suchen ist.[1] Wenn man endlich in dem gnosticisirenden Bestreben der Apokalyptik einen Nachtrieb der hellenistischen Philosophie vermuthen darf, so haben andererseits die Apokalyptiker überall das religiöse Interesse übergeordnet. Es ist in der Beziehung sehr beach-

---

[1] Vergl. über diese Abweichung der jüdischen Betrachtungsweise von dem Mazdäismus bes. *Söderblom*, l. c. p. 281 ff. *Böklen*, welcher wegen der Unsicherheit in der Datierung des Avesta einstweilige Zurückstellung der Frage nach der Abhängigkeit der einen Religion von der anderen für gerathen hält, erkennt neben weitgehenden Analogien auch charakteristische Verschiedenheiten zwischen Parsismus und Judenthum an, meint aber, dass *Söderblom* zu viel Nachdruck auf die Unterschiede lege, namentlich sollen die den Tag des Herrn begleitenden Naturereignisse bei den Propheten keine bloss ausschmückenden Bilder sein. Es ist allerdings der Gedanke nicht ganz abzuweisen, dass hier Reste alter mythischer Vorstellungen nachwirken. Aber noch sicherer ist, dass das dominirende Interesse der alttestamentlichen Seher an ganz Anderem haftet. — Der Unterschied in der Stellung der Forscher in Bezug auf die ausländischen Elemente im Judenthum wird sich ähnlich bestimmen lassen, wie man es in der neulich durch das Delitzsch'sche *Babel und Bibel* angeregten Controverse über die babylonischen Elemente in der Religion Israels gethan hat: Der Theologe sagt, es sind fremde Elemente vorhanden, aber sie sind umgebildet worden. Der Religionshistoriker: die fremden Elemente sind im Judenthum allerdings umgebildet, aber es gibt welche.

tenswerth, in welch energischer Weise z. B. Henoch gegen alle eitle Speculation, gegen falsche weltliche Wissenschaft und weltliche Künste polemisirt.

Es wird sich zuletzt das Urtheil über die vom Judenthum angeeigneten fremdkultischen Elemente sehr verschieden gestalten, je nach dem Zweck, den der einzelne Forscher mit seiner wissenschaftlichen Untersuchung verfolgt. Der Religionshistoriker, welchem es auf die Zusammenhänge in der Religionsgeschichte ankommt, wird vor allem die jedem Volk und jeder Epoche eigenthümlichen Ideen und den Einfluss derselben durch die Geschichte hindurch festzustellen suchen. Er wird darum auf die Erkenntniss der Verwandtschaften, auf das Einströmen der fremdländischen Elemente ein Hauptgewicht legen. Für den christlichen Theologen hingegen, insofern sein historisches Interesse in der Frage nach dem Verhältniss des Judenthums und des Urchristenthums gipfelt, ist nicht das, was objectiv über die Wandlungen der einzelnen Religionen ermittelt werden kann, Kern und Stern der Betrachtung, sondern das subjective religiöse Empfinden der frommen Zeitgenossen Jesu. Was sich dem Religionsforscher als fremdes Gut ergeben hat, davon möchte der Theologe in Erfahrung bringen, in wie weit es von dem Judenthum angeeignet worden und ob überhaupt noch ein Gefühl für das exotische Wesen desselben zurückgeblieben ist. Nicht woher die einzelnen religiösen Vorstellungen gekommen, sondern wie man innerhalb jener bestimmten Geschlechter und auf jenem bestimmten Fleck Erde, wo Jesus auftrat, religiös empfand und dachte, danach muss derjenige, welcher den Ursprüngen des Christenthums nachgeht, in erster Linie fragen. Nicht auf die mehrhundertjährige Geschichte der apokalyptischen Traditionen kommt es hier an, sondern wie sich dieselben in dem

Bewusstsein einer verhältnissmässig kleinen Menschengruppe reflectirten.[1]

5.

Ist die Apokalyptik in der Hauptsache aus einer inneren Entwickelung des Judenthums selber zu begreifen, so bleibt immer noch die Möglichkeit bestehen, dass sie eine nicht allgemein anerkannte Sonderbestrebung innerhalb der jüdischen Gemeinde darstellt. Gibt sie wirklich

---

[1] Die jetzt in Mode gekommenen religionsgeschichtlichen Untersuchungen sind den Zwecken, welche die christliche Theologie verfolgt, nicht immer von direktem Nutzen. Darin liegt die relative Berechtigung der Reaction, welche Wellhausen in seiner Auseinandersetzung mit Gunkel und dessen Werke «Schöpfung und Chaos» unternommen hat, s. Skizz. und Vorarb. 6 (1899), «Zur apokalypt. Literatur», und Gunkel's Replik in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1899, p. 581 ff. Dass von der neuen Schule ein so starkes Gewicht auf die religiöse Tradition gelegt wird, rührt eben daher, wie auch Gunkel hervorhebt, dass dieser Gesichtspunkt zu sehr verkannt war und sich seinen Platz erst erobern muss. Aber auch Gunkel ist keineswegs der Ansicht, dass man bei der Erklärung der neutest. Bücher nicht immerfort an den einzelnen Schriftsteller und seine Auffassung denken soll: nur soll man beständig auch nach der Tradition fragen. Es ist unbestreitbar, dass aus der Vorgeschichte des neutest. Stoffes sich manchmal wichtige Schlüsse nicht nur für die Religionsgeschichte, sondern auch für den Sinn der Einzelheiten der Schrifttexte ergeben, und dass man dadurch der Versuchung entgeht, nach unsicheren oder verkehrten «zeitgeschichtlichen» Erklärungen Ausschau zu halten. Aber es ist auch die Gefahr nicht zu verkennen, dass der Forscher, statt sich ernstlich auf einen kleinen Ausschnitt der Geschichte zu beschränken, nur darauf ausgehe, weitausschauende religionsphilosophische Ueberblicke zu gewinnen, und das Geschäft der Zusammenstellung der Entstehungen aus anderen Religionen betreibe, geblendet von «dem gewaltigen Bilde der Geschichte der Völker und Religionen, das im Hintergrund solcher Zusammenstellungen steht». Hierbei könnte dann leicht wieder die individuelle jüdische oder christliche Deutung eines Zuges im grossen Strom der Ueberlieferung untergehen, das, was im Gegensatz gegen die allgemeine Theorie einst momentane Wirklichkeit war, was lebte und Leben schuf, übersehen werden. Erst die psychologische Forschung ruft das wirkliche Leben der Vergangenheit wieder wach. Auf diesem Standpunkte nimmt sich doch Vieles ganz anders aus, als auf demjenigen der zusammenfassenden religionsgeschichtlichen Betrachtung. Ferner bemerkt Gunkel selbst, dass wenn in Apok. 12 die Tradition die Hauptrolle spielt, es doch «in andern apokalyptischen Capiteln und Schrift-

die Erwartung der Synagoge und des frommen Schriftgelehrtenthums wieder? Fusst sie und mit ihr das Urchristenthum, insofern es sich an die apokalyptische Gedankenwelt anschliesst, auf authentischem jüdischen Boden? Hier muss zuerst eine Vorfrage, nämlich diejenige nach dem Essenismus der Apokalyptik kurz erörtert werden. Die Verwandtschaft mit dem Essenismus würde, wenn sie feststünde, für die oben besprochene Einwirkung der fremden Religionen auf die Apokalyptik schwer ins Gewicht fallen, da der Essenismus selbst einer Befruchtung durch auswärtige Lehren, namentlich durch den Parsis-

stellen anders» sei; dass daselbst «der Schriftsteller, seine Person und sein Ziel deutlicher hervortreten». Innerhalb des N. T. gilt es aber wohl von allen apokalyptischen Abschnitten (2 Thess. nicht ausgenommen), dass zeitgeschichtliche Momente in ihnen eine grössere Rolle spielen als in Apok. 12. Dies letztere Capitel stellt in der Hinsicht mehr eine Ausnahme dar. Ist eine Ausnahme geeignet, dass man daran eine allgemeine exegetische Methode exemplifizire? Endlich wird man einer falschen theologischen Consequenz vorbeugen müssen, welche die scharfe Unterscheidung der jüdischen von den ausserjüdischen Stoffen leicht nach sich ziehen könnte: dass man nämlich diesen Unterschied, den wir machen müssen, auch auf die biblischen Schriftsteller selbst übertrage. Kann es nicht schon zu Missverständnissen führen, wenn z. B. etwa von Ap. 12 behauptet wird, dass «der Apokalyptiker im wesentlichen den fremden Stoff stehen liess und ihm nur weniges von seinem Eigenen hinzufügt.»? Würde er diesen «fremden» Stoff überhaupt aufgenommen haben, wenn er ihn noch als solchen empfand? Hoffentlich werden nicht einst die Systematiker kommen und auf Grund solcher religionsgeschichtlicher Abgrenzungen die Lehre von articuli puri und articuli mixti in der neutest. Eschatologie aufrichten wollen. Das wäre eine erweiterte Auflage der bekannten Theorie, der zu Folge die Aechtheit neutestam. Gedanken sich an ihrem alttestamentlichen Ursprung legitimiren sollte. Ob etwas zum eschatologischen Glauben Jesu gerechnet werden darf, wird sich aber nicht durch den Beweis feststellen lassen, dass es von jüdischem Geiste unberührt und nur aus alttestamentlichen Quellen entsprungen sei. Desgleichen hängt die Beantwortung der Frage ob die Apokalyptik als genuin jüdische bezeichnet werden soll, nicht sowohl an der Originalität Daniels oder an seiner alttestamentlichen Reinheit, als an der anderen, was ist in den Tagen Jesu als jüdisch empfunden, in wie weit ist das fremde Gut assimilirt worden. Für diese Probleme sollen uns die religionsgeschichlichen Untersuchungen das Verständniss nicht verschliessen. Im Uebrigen darf aber nicht verkannt werden, dass ohne ernste Berücksichtigung der religiösen Traditionen ein gesunder Fortschritt der Exegese auf jüdischem und vorchristlichem Gebiet ganz undenkbar ist.

mus und die griechische Philosophie, stark verdächtig ist.[1] Indessen scheint die wissenschaftliche Forschung von dem früher öfters angenommenen essenischen Ursprung der apokalyptischen Literatur immer mehr zurückzukommen, oder es wird die Behauptung auf einige wenige Stücke, wie z. B. die noachischen Fragmente Henoch's, eingeschränkt.[2] Je gründlicher man in den vergangenen Jahren das Judenthum kennen lernte, desto deutlicher wurde auch, dass vieles, was in den Apokalypsen essenisch sein sollte, oder an den Essenismus anzuklingen schien (so die Unsterblichkeitslehre, die abnehmende Tempelverehrung, der Vorsehungsglaube, oder selbst absonderliche Vorstellungen, in denen man am sichersten die unterscheidenden Merkmale der Sekte wahrnehmen zu müssen glaubte), einen weiteren Spielraum im vorchristlichen Judenthum einnimmt und auch noch in der späteren orthodoxen Tradition des Rabbinismus bezeugt wird.[3]

---

[1] S. Schürer[3] II p. 581 f.

[2] Essenismus im Buche Henoch oder in den Bilderreden, in den Jubiläen, in der Assumptio u. s. w. haben u. A. vermuthet Jellineck, Zeller, Geiger, Sieffert, Schmidt und Merx. Hilgenfeld hat früher die Essener direkt mit Apokalyptikern identifizirt.

[3] Wie man vielfach im Judenthum über Tempel und Opfer dachte, über den religiösen Determinismus u. a., haben die vorangehenden Kapitel gezeigt. — Von der Verwendung des Begriffes «Licht» in den Apokalypsen zur essenischen Sonnenanbetung ist ein weiter Weg. — Zu Hen. $69_{13.\ 14}$ (die Zahl des Kesbeel, der verborgene Name, die Beschwörungsformeln gegen die Dämonen) s. Edersheim II, 762, 759 f., 772. — Das Zählen nach Jubiläen und mehrere andere Anschauungen aus dem Buche der Jubiläen kehren in der rabbinischen Tradition wieder. Wo man in den Jubiläen essenische Tendenz vermuthete, liegt meist nur Polemik gegen heidnisches Wesen zu Grunde: dahin gehört auch die Hervorhebung des Gesetzes, das Blut nicht im Fleische zu essen (Jub. 6). — Wenn in Jub. $23_{31}$, der Unsterblichkeitsglaube zum Ausdruck kommen sollte, und hier eine Annäherung an die essenische Lehre vorzuliegen scheint, so fragt sich hinwiederum, ob dieser Glaube nicht allgemeinere Verbreitung gefunden hatte, s. Ap. Es. $7_{78}$f., Bel. Jud. $8_3$. Vielleicht schien er dem gewöhnlichen Denken nicht so unvereinbar mit der Auferstehung, insofern diese nur messianische Abzweckung hatte und Wiederaufleben des Körpers bedeutet.

Wenn sich die vermeintlich essenischen Züge aus der religiösen Gesamtauffassung des Judenthums ableiten lassen, so müssen sie auch nach diesem Kanon erklärt werden. Es wäre ein methodischer Fehler, sie von vornherein für Anzeichen einer separatistischen Richtung auszugeben, die geschichtlich noch vielfach unsicher ist und deren Entstehung selbst z. Th. erst wieder aus der allgemeinen Geistesströmung begreiflich wird.

Namentlich muss zuerst der Versuch gemacht werden, den apokalyptischen Asketismus, auf welchen man hauptsächlich die essenische Herkunft dieser Literatur gründete, als einen Ausfluss aus dem gesetzlichen Judenthum selbst zu deuten. Fraglich ist schon, in welchem Umfange die Essener als Asketen gelten dürfen. Wenn sie die Ehe verwarfen, so lässt sich kaum ein Gleiches vom Fleisch- und Weingenuss behaupten, während in den Apokalypsen auch auf die letzteren Dinge Verzicht geleistet wird.[1] Ist aber die essenische Askese aus einer dualistischen Metaphysik entsprungen, fliesst sie etwa aus der Unsterblichkeitslehre der Sekte, so scheint die Enthaltsamkeit der Apokalyptiker anders motivirt. Ihre Wurzel ist eine ethische. Sie hängt mit dem nomistischen Streben des Judenthums zusammen. Die Greuel des Heidenthums, welche seit den Tagen der Syrerherrschaft sich in Palästina überall breit machten, wüstes Wohlleben, Unmässigkeit und Ausschweifungen, wie sie insbesondere die mit den heidnischen Opfern verbundenen Festgelage im Gefolge hatten, waren den frommen Juden die Veranlassung, den Getränken, Fleischspeisen

---

[1] Enthaltung von Fleisch und Wein kommt in Dan. in den Apokalypsen Esr. und Bar. in den XII Testam. oft vor; cf. As. Jes. $2_{11}$ olera agrestia carpebant. Eine Hauptstelle 4 Esr. $9_{24}$: manduces solummodo de floribus campi et carnem non gustabis et vinum non bibes, sed solummodo flores. — Bei den Essenern ist dieser Punkt zweifelhaft, s. Lucius, Der Essenismus p. 56 f. und Hilgenfeld, Zeitschr. für w. Theol. 1882.

und Fleischeslust gegenüber eine immer grössere Zurückhaltung zu beobachten.[1] Da man aber überhaupt auf dem Wege war, durch gesetzliche Leistungen Gottes Wohlgefallen zu verdienen, so konnte es nicht ausbleiben, dass man bald diese vom Gesetz nicht geforderten Bestimmungen als Heilsbedingungen höherer Ordnung hinzunahm. Erfahrung und Religionsgeschichte lehren, dass, wo das Heil ausschliesslich auf gesetzlichem Wege zu erringen steht, die ernsteren Gemüther ihre Anstrengung *über* das Gesetz hinaus erweitern, ja selbst *gegen* das Gesetz weiter fortführen.

Dieses übergesetzliche Bestreben wird bei den Apokalyptikern besonders daran sichtbar, dass sie der altisraelitischen Ansicht von Segen und Glück des ehelichen Lebens gegenüber auf Virginität und geschlechtliche Enthaltsamkeit Werth zu legen anfangen.[2] Sie wurden gewiss in diesen Bestrebungen durch die alttestamentliche, in den jüdischen Schriften viel commentirte Stelle von dem Fall der Engel, durch ihre Exegese von Jer. $16_2$ Jes. $7_{14}$ u. a. ermuthigt.[3] Den Anstoss zu der neuen Theorie gab aber das Leben selber, nämlich die Erfahrung von der sich täglich mehrenden Wollust und Sittenlosigkeit.[4] Die Psalmen Salomos lassen erkennen, wie weit sich dieses Uebel schon in die vornehmen jüdischen Kreise

---

[1] Aus Dan. $1_8$f. 2 Macc. $5_{27}$ wird ersichtlich, dass die Scheu vor heidnischer Opferspeise Anlass zur ascetischen Lebensweise gab.

[2] Hen. $83_2$ $85_3$ auch 60, wo Noah für Henoch zu lesen ist; erst nach 500 Jahren pflegt Noah ehelichen Umgang. Gen. $5_{32}$.

[3] Die griechische Uebersetzung von Jes. 7 (ἡ παρθένος) lässt schon Nachdenken über die Frage bei den Uebersetzern vermuthen. — Zu ähnlichem Schluss führt das viel ventilirte Thema von dem Engelfall, cf. Sir. $16_7$ Sap. $14_6$ Bar. $3_{26}$ 3 Macc. $2_4$ und die früher schon citirten Stellen. — Ist nicht schon derselbe Geist zu verspüren im Buche Tobia mit der von den Dämonen geliebten Sarah? Nach dem lateinischen Texte verlangt der Engel eine dreitägige Enthaltsamkeit von Tobit ($6_{17}$).

[4] Welchen Eindruck z. B. die griechischen Ausschweifungen im Tempel zu Jerusalem machten, kann man nachlesen 2 Macc. $6_{3.4}$.

hineingestohlen hatte. Henoch lässt durchblicken, dass unnatürliche Lasterhaftigkeit, Abortus, Verkehrung der Geschlechtsordnung, die schlimmsten Verweichlichungen im Schwange gingen.[1] Die kecken Freigeister scheinen ihre Lebensweise mit allen Consequenzen, insbesondere auch die weibliche Unfruchtbarkeit als naturgemäss hingestellt und diese neue Weisheit in eigenen Libellen gepredigt zu haben. (Hen. 98 5. 15). Darum muss sich Henoch unbeschadet seiner Werthschätzung der Enthaltsamkeit zugleich wieder zum Vertheidiger des altjüdischen Ideals vom Kinderreichthum aufwerfen. Er kehrt nun den Spiess um, kennzeichnet die Unfruchtbarkeit als göttliche Strafe und brandmarkt diese unsittlichen Flugblätter als Lügenschriften. (Hen. 98 5. 15). Es ist also, wenn man die jedesmalige Tendenz beachtet, kein Widerspruch in seinen Gedankenreihen wahrzunehmen. Zum Zweck der Polemik, gegen die alle Grenzen überschreitende Unsittlichkeit recurrirt er auf den gemeinsittlichen Standpunkt des Judenthums. Aber gerade dies Uebermass der eingedrungenen Lasterhaftigkeit hat andererseits auch die Verbreitung asketischer Neigungen unter den Frommen begünstigt. Ein Extrem ruft das andere hervor. «Fleisch und Blut» werden die bösen Mächte, vor denen man sich in Acht nehmen muss. Sie haben eine dämonische Gewalt über den Menschen. Ihrethalben sind die Engel gefallen. «Mit dem Blute des Fleisches haben sie Kinder gezeugt, nach dem Blut der Menschen begehrt, und Fleisch und Blut hervorgebracht.» (Hen. 15 4). Die geschlechtliche Verunreinigung wird d i e Sünde

---

[1] Vergl. dazu die Ausführungen in Hen. 98, besonders die gewagten, wohl durch entsprechende Vorkommnisse nahegelegten Vergleiche in Hen. $86_4$, $88_3$, $90_{21}$. Auch die Züge in c. 99 (Fehlgeburten, Verstossung der Säuglinge) könnten wegen der analogen Aussagen in c. 98 über die Bedeutung bloss traditioneller Eschatologie hinausgehen.

par excellence. Nicht aus einer sektirerischen Sonderlehre ist also der apokalyptische Asketismus entsprungen, sondern aus den geschichtlichen Verhältnissen selber. Gefördert wurde er in hohem Maasse durch den Gedanken von der Ueberweltlichkeit Gottes. Denn gerade zum Empfang der göttlichen Offenbarungen, um sich auf die Visionen und den Verkehr mit der oberen Welt vorzubereiten, haben die Apokalyptiker die Askese als Mittel angesehen.

Es kann also aus der Anschauungswelt der Apokalyptik ihre Zugehörigkeit zum Essenisums nicht erwiesen werden. Sind gewisse Aehnlichkeiten vorhanden, so gibt es andere Momente, welche mit den essenischen Lehren schwerlich in Einklang gebracht werden können.[1] Vor allem aber, sind die angefochtenen Bücher wirklich essenische Produkte, warum erfahren wir denn gar nichts aus ihnen über den Orden als solchen, über seine Organisation, über so wichtige Dinge wie die gemeinsamen Mahlzeiten und die Gütergemeinschaft? Aber anstatt dass wir von besonderen Sekteninteressen hören, vernehmen wir, z. B. in den Schlusskapiteln Henoch's, die Sprache eines Mannes, der auf einer viel freieren Warte steht, dem Wohl und Wehe der Zeitgenossen zu Herzen gehen, der das Treiben und Dulden von

---

[1] Wie hätten die essenischen (!) Jubiläen so ausführlich über die Opfer berichtet ($21_{16}$. . .), die Leviten so herausgestrichen ($30_{31}$)? — Die apokalyptischen Ideen vom Weltgericht und der Todtenauferstehung und die essenische Unsterblichkeitslehre sind ungleichförmig. — Die grosse Verherrlichung des Patriarchen Henoch ist keine essenische Sonderlehre, sie ist begreiflich aus dem Genesistexte und der Zeitströmung. Viel eher als der Essenismus könnten alte babylonische Sagenstoffe in der apokalyptischen Henochüberlieferung nachwirken, s. Gunkel, Genesis p. 121. Cf. Henoch als Metatron im Targ. Jerus. Hätte ein Essener die Rolle Henoch's nicht eher auf den hochverehrten (Bell. Jud. II, 8, 9) Gesetzgeber Moses übertragen? Jellineck (Beth. h. Mid. II, 1) citirt eine spätere, rabbinische Chronik, in der Moses Himmel, Paradies, Hölle besucht, mit Engeln verkehrt.

Hoch und Niedrig in Augenschein genommen. «O, dass meine Augen eine Wasserwolke wären, heisst es 95 1, um über euch zu weinen und meine Thränen auszuschütten wie eine Wasserwolke, dass ich Ruhe bekäme von dem Kummer meines Herzens.» Von derartiger Liebe zu ihren gottentfremdeten Volksgenossen pflegen Sektirer nicht gerade beseelt zu sein. Die Ansicht, dass es einen dem Essenismus analogen apokalyptischen Geheimbund mit esoterischen Lehren gegeben habe, ist dahin zu ermässigen, dass die Apokalyptik als eine mit traditionellem Stoff arbeitende literarische Schule gefasst werden kann. Ihr pseudonymes Verfahren aber und ihr Geheimthun überhaupt war weiter nichts als schriftstellerische Einkleidung.

6.

Darf die apokalyptische Literatur in keiner Hinsicht mit dem Essenismus in Verbindung gebracht werden und ist ihr Standpunkt im Wesentlichen der correkt jüdische, so muss doch die Frage aufgeworfen werden, ob in ihr nicht eine eigenthümliche Schattierung, eine besondere Richtung des jüdischen Bewusstseins zu Tage tritt. Aus den Urkunden selber erfahren wir, dass die Leser sowohl wie die Schreiber derselben den Sündern gegenüber, welche vom väterlichen Glauben abgefallen, als die Heiligen und Gerechten gelten wollen.[1] Sie dürfen den Frommen der maccabäischen Zeit, den sogenannten Chasidäern, welche in der syrischen Religionsnoth dem väterlichen Glauben Treue hielten, beigezählt werden.[2] Aber wenn sie auch in den ersten

---

[1] Die Heiligen und Gerechten in Henoch sind keine anderen als in Daniel und in den Psalmen Salomo's: ὅσιοι, δίκαιοι, auch πτωχοί.

[2] Die gemordeten Chasidäer werden 1 Macc. 7 17 als die Heiligen bezeichnet.

Zeiten, als eine noch rein religiöse Begeisterung die aufständischen Maccabäer erfüllte, mit denselben sympathisirten, ihre Art war doch eine andere. Sie hofften auf ein direktes Eingreifen Gottes und waren im tiefsten Grunde ihrer Seele dem Kriegshandwerk abhold. Für Daniel war die Erhebung der Getreuen nur ein Pfand einer ganz anders gearteten Zukunft, die unverzüglich von Gott selber herbeigeführt würde. Der Grundton seines frommen Bewusstseins lautet: es ist kein Verlass auf Menschen. Als die Kampfespartei sich später unvermeidlichen Compromissen fügte und der Politik und der Verweltlichung anheimfiel, so kann das bei ihm und seinem Anhang nur Unwillen und Entfremdung hervorgerufen haben. Von dem Verhältniss der Apokalyptiker zu den Maccabäern wird im Ganzen gesagt werden müssen: sie waren von ihnen ausgegangen und waren doch nicht von ihnen.[1] Henoch führt die Erfindung der Schwerter und Waffen auf dämonische Inspiration zurück und prophezeit, dass es in der messianischen Zeit «kein Eisen für den Krieg geben werde, noch einen Stoff für einen Brustpanzer».[2]

---

[1] S. die merkwürdige Notiz 1 Macc. $7_{13}$ «die Asidäer waren die ersten unter den Israeliten, die nach Frieden mit ihnen (nämlich mit Alkimus und Bakchides, den Abgesandten des syrischen Königs) begehrten». Nach Grimm's (exeg. Handbuch z. d. Apokryphen, III, p. 110) correkter Exegese sind diese Asidäer, «Leute aus dem eigentlichen Volke», von den γραμματεῖς verschieden. Man beachte ihre naive, weltunkundige Auffassung $7_{14}$: von dem gottlosen Alkimus versehen sie sich gutes, weil er «ein Priester von den Nachkommen Aarons» war, «der wird uns nichts zu Leide thun». Judas und die Maccabäer hingegen lassen sich durch schöne Worte nicht abspeisen: «denn sie sahen wohl, dass sie mit starker Heeresmacht gekommen waren» ($7_{11}$). Dass auch die Schriftgelehrten ($7_{12}$) arglos gewesen seien, wie die Asidäer, entspricht dem Texte nicht, sie kamen vielmehr zum Unterhandeln (ἐκρητῆσαι δίκαια). — Nach Dan. $2_{45}$ löst sich der Stein ohne Zuthun der Menschen (ἄνευ χειρῶν). — Seit Jonathan's Priesterthum lässt Charles (l. c. p. 167) die Asidäer sich von den Maccabäern abwenden.

[2] S. Hen. $8_1$ $52_8$. Dagegen ist nicht einzuwenden, dass dieser Apokalyptiker sonst von Halsabschneiden und Blutvergiessen spricht (cf. $98_{12}$ $94_{7.9f.}$ $99_{6.11}$ u. s. w.). Das ist messianisches Dogma und

Zu dieser passiven, abwartenden Haltung passt es, dass die Verfasser der Apokalypsen sich und ihre Geistesverwandten mit Vorliebe unter dem Bilde von Schafen einführen.[1] Sie waren fleissige Besucher der Synagogenversammlungen, der ernstgesinnte Kern dieser Versammlungen, die Masse des synagogalen Publikums aber gehörte nicht zu ihrem Anhang. Obwohl sie mit den Pharisäern und Schriftgelehrten viele gemeinsame Züge haben und selbst schriftgelehrt waren, können sie doch nur als eine Abzweigung dieser Partei angesehen werden. Sie waren die Stillen im Lande, ein kleiner, enger Kreis, der aus der trüben Gegenwart gern in die wunderbare messianische Welt flüchtete. Durch ihr weltabgewandtes Wesen und ihren phantastischen Idealismus unterschieden sie sich nicht nur von dem revolutionären Zelotenthum, sondern von allen realpolitischen Tendenzen, wie sie bald in grösserem, bald in geringerem Maasse auch von den Pharisäern und Schriftgelehrten vertreten wurden.[2] Die grösste Verwandtschaft bekunden sie mit den in der messianischen Zukunft schwelgenden Psalmensängern, und dieselbe bewährt sich auch insofern, als den letzteren ebenfalls der praktische Sinn, das politische Verständniss abging und sie ihren Einbildungen unbeirrt nachhingen.

Wenn die alten geschichtlichen Quellen, welche uns

---

geschieht unter Sanktion des Messias selbst; die Initiative geht dann von Gott aus. Die Psalmisten hegen die gleiche Erwartung. Die achte Woche ist nach Hen. $91_{12}$ die des S c h w e r t e s, da wird Gott selbst Gericht halten. — Der neutest. Apokalyptiker freut sich über den Untergang Babels trotz Luc. $9_{55}$.

[1] Zu den Schafen Hen. 89—90 die Parallele in Ps. Sal. $8_{28}$ Schafe in Unschuld; ausserdem Ps. $77_{21}$ $95_{7}$ cf. Mt. $9_{36}$. — Joh. 10 lässt durch die Ausführlichkeit des Vergleichs erkennen, wie häufig die Verwendung des Bildes geworden war.

[2] Sollte die Polemik in der Assumptio 7 gegen die Pharisäer gerichtet sein, so zeigt sie wie stark unter Umständen die Spannung werden konnte.

über das jüdische Parteiwesen orientieren, nichts über die messianischen Gruppen verlauten lassen,[1] so liegt eben darin der Beweis, dass dieselben nicht zu den tonangebenden Kreisen gehörten und im öffentlichen Leben keinerlei Rolle spielten. Man wird aber daraus nicht den Schluss ziehen dürfen, dass sie für die religiöse Weiterbildung von keiner Bedeutung gewesen seien. Die merkwürdige Thatsache, die schon dem Rationalismus viel zu schaffen machte, dass die alten Historiker auch über Jesus nichts oder sozusagen nichts zu berichten gewusst haben, mahnt zu grosser Vorsicht. Die Geschichtsschreibung aller Zeiten hat immer nur ein Auge und ein Verständniss für das gehabt, was in den offiziellen Kreisen oder auf der Oberfläche des Völkerlebens sich abspielte. Sehr oft aber, und vornehmlich in der religiösen Entwicklung der Menschheit, sind abseits stehende Individuen oder Gruppen die treibenden Mächte gewesen, weil sie in stärkerem Maasse vom Geist durchdrungen und mit tieferen seelischen Erfahrungen des Göttlichen bedacht waren. Und auf jeden Fall gehören diese unmittelbaren Erlebnisse des Göttlichen, dieser Drang des Herzens nach dem Uebersinnlichen zum Centrum des religiösen Phaenomens. Sie bilden ein Hauptkapitel in der Geschichte der Religion, es sei denn dass die religiösen Epochen bloss nach der dogmatischen Lehre und nach der äusseren Lebensgestaltung beurtheilt werden sollen. So gut wie die Mystiker des Mittelalters, die Wiedertäufer und gewisse Sekten der Neuzeit, müssen auch die Apokalyptiker, diese jüdischen Pietisten, als lebendige Träger der Religion angesehen werden. Wenn die religiösen Erscheinungen des Urchristenthums

---

[1] Sind sie etwa unter den ganz unmassgeblichen τίνες zu suchen, von welchen Josephus einmal gelegentlich Notiz nimmt (Ant. IV 8, 48) und die es wagten, von einer Auffahrt des Moses zu reden?

als pneumatisch charakterisirt werden, so können die Apokalyptiker trotz ihrer oft mangelhaften und sinnlichen Religionsauffassung als Pneumatiker niedrigerer Ordnung gewerthet und die Pneumatiker des Judenthums genannt werden. Was Frömmigkeit ist, darüber kann gestritten werden; dass sie da, in diesen messianisch apokalyptischen Kreisen, vorhanden war, das ist zweifellos.

## 7.

Es liegt nahe zu untersuchen, wie sich dieses religiöse Interesse der Apokalyptiker in ihrem übrigen Denken und Verhalten geäussert und wie es insbesondere auf ihre Stellung zu dem Gesetz eingewirkt hat. Die Apokalyptik stellt ein Gegengewicht gegen das Gesetz dar, nicht in dem Sinn, als ob sie es ungültig mache oder seine Herrschaft breche, aber sie hebt allerdings die Alleinherrschaft desselben auf. Diese Beurtheilung der Apokalyptik hat mannigfachen Widerspruch erfahren, weil man darin eine Ueberschätzung des religiösen Werthes derselben zu finden glaubte. Aber sie ist gar nicht im Sinne eines bewussten Gegensatzes der Apokalypsenschreiber gegen das Uebermaass von Gesetzlichkeit gemeint, als ob dieselben, wie weiland die grossen Propheten, in ihrer gotterfüllten Brust die Kraft und Einsicht gefunden hätten, gegen den mechanischen inhaltsleeren Formalismus zu protestiren. Zweifellos trägt die Frömmigkeit, die in den messianischen Schriften des Judenthums gepriesen wird, gesetzlichen Charakter, und umgekehrt steht das Gesetz in engstem Bunde mit der messianischen Erwartung, weil es als Vorbereitung des herrlichen Endziels gilt, das seinerseits als die Belohnung der treuen Gesetzesbeobachtung erscheint. Von diesem Gesichtspunkt aus gehört der Messianismus als integrirender Theil in das

jüdische Glaubenssystem, und dasselbe kennzeichnet sich als ein durchaus einheitliches geschlossenes Ganze. Indessen von der Theorie zur Wirklichkeit ist noch ein Schritt. So eng man sich Gesetz und Hoffnung im Judenthum verknüpft denken mag, es sind zuletzt, objectiv betrachtet, doch zwei unterschiedene Dinge. Beschäftigung mit dem einen oder dem anderen war Sache der Neigung, des Temperamentes. Auf die Dauer aber konnte es nicht ausbleiben, dass fortgesetzte Bemühung um das eine das Interesse an dem anderen in den Hintergrund treten liess. Eine gewisse Differenzirung der Geister war, wie das immer der Fall ist, die Folge der verschiedenen Berufsarbeit oder Lieblingsbeschäftigung. Die Weiterarbeit am Gesetz, seine Ausdeutung, seine Ueberführung in die Praxis nahmen bei vielen das ganze Leben in Anspruch. Die Weisheitslehrer, die sich in der umfangreichen Weisheitsliteratur ein bleibendes Denkmal gesetzt haben, versuchten eine Anpassung des Gesetzes an das Gesellschafts-, Verkehrs- und Geschäftsleben. Man könnte ihr Bestreben eine Saecularisirung des Gesetzes nennen.[1] Andererseits haben die Rabbinen eine endlose Casuistik aus dem Gesetz herausgesponnen, und zwar nicht erst in den Zeiten des Talmud, sondern schon vor Jesus, wie die Evangelien lehren. Alle diese Bestrebungen bekunden bei ihren Vertretern eine vorzugsweise rationale und juristische Denkart.[2] Der Zeit-

---

[1] Ueber die jüdische Weisheitslehre, s. Cheyne p. 128. Sie unternimmt es, den Weltmenschen das Annehmbare aus dem Gesetz herauszuschälen. Die Quintessenz dieser Weisheit ist: Gottesfurcht, energische Thätigkeit, Vergeltung. Sie ist nicht idealistisch gerichtet, sondern mehr verständig. Sie neigt zu cosmopolitischen Ansichten.

[2] Diese divergirenden Richtungen muss man auch auf dem entgegengesetzten Standpunkte anerkennen, obgleich man die Consequenzen nicht zieht. Ehrhardt z. B. der unserer Construction den messianischen Charakter des Gesetzes entgegenhält, schreibt selbst (Der Grundcharakter der Ethik Jesu, p. 14): «Sobald das Gesetz mehr oder weniger auf sich selbst gestellt wurde, musste naturgemäss seine Vernünftigkeit, seine praktische Verwendbarkeit

genosse der Apostel, der grosse Gesetzeslehrer Jochanan ben Zakkai, nannte fünf Dinge, welche seine ganze Weltanschauung resumiren: «ein gütiges Auge, ein guter Genosse, ein guter Nachbar, wer ein Kind erlebt, ein gutes Herz.» Darunter steht kein einziges religiöses Gut, nicht ein Wort tröstlicher Hoffnung auf die messianische Zukunft. Das ganze Ergebniss dieser unermüdlichen Gesetzestheologie blieb ein verständiger Moralismus, der die Linie der hausbackenen Lebensweisheit eines Jesus Sirach fortsetzt.[1] Man vergleiche nun damit die in der Apokalypse Esra herrschende Stimmung. Wenn der Verfasser auch keinen anderen Heilsweg als das Gesetz kennt, den auf ihm und den Seinen lastenden Druck kann er nur in dem Bewusstsein ertragen, dass es mit dieser Welt zu Ende geht und die Gottesherrschaft vor der Thüre steht. Diese tiefe Sehnsucht des Apokalyptikers nach dem Göttlichen kann nicht ein blosses Speculiren auf die Seligkeit genannt werden, wie es allerdings in dem gesetzlichen Judenthum zu Hause war. Wie wenig ernst es hingegen dem genannten Jochanan um die messianische Hoffnung zu thun war, lehrt in unmissverständlicher Weise sein Ausspruch: «Zuerst den Setzling setzen, und dann Christus empfangen.» Ihm und sicherlich tausend anderen in seinem Gefolge schien der

---

in's Auge gefasst werden . . . Innerhalb dieses Gedankenkreises verflüchtigt sich nothwendig die messianische Erwartung oder tritt doch in den Hintergrund, die Ethik ihrerseits verliert ihren messianischen Charakter . . .». Und mit Recht besinnt sich E. darauf, dass solche Anschauungsweise nicht bloss auf hellenistischem, sondern auch palästinensischem Boden zu Hause ist.

[1] Vergl. Schlatter, Jochanan ben Zakkai, der Zeitgenosse der Apostel 1899. Schlatter weiss zu unterscheiden zwischen der Unterströmung der Apokalyptik und dem Rabbinenthum, dem die Leitung der Gemeinde oblag. Wenn Bousset fragt, mit welchem Recht er diese Unterscheidung mache, so wird er sich, von anderem abgesehen, auf den in allen Religionen zwischen dem grossen Haufen und den Mystikern zu constatirenden Abstand berufen können.

Zustand der Dinge, so wie er war, einstweilen noch ganz erträglich; die messianische Neugestaltung war ihnen cura posterior. Man kann übrigens durch die ganze Kirchengeschichte hindurch bis auf den heutigen Tag wahrnehmen, wie verschieden die Eschatologie in den offiziellen Kreisen und in den kleinen für die biblischen Weissagungen wirklich interessirten Gruppen gewerthet wird. Nominell erkennt auch die Kirche in der Eschatologie ein Hauptstück ihrer Lehre, man weiss aber wie die moderne Predigt die Parusiestellen abschwächt, und ihrer frischen Farben entblösst, wenn sie dieselben einmal behandeln muss. Die Kirche hat sich eben so eingelebt und so eingerichtet, dass sie warten kann. An ihrem Gebahren könnte Niemand errathen, wie viel Begeisterung und Zuversicht die Zukunftshoffnungen in anderen pietistischen und sektirerischen Kreisen erwecken. Darum aber dürfen auch die jüdischen Messianisten nicht nach der Nüchternheit und Weltzufriedenheit des Rabbinismus beurtheilt werden.

Sind es nur latente Gegensätze gewesen, die im Schoosse des Judenthums schlummerten, so wird man nicht nach klaren Aussprüchen verlangen, welche eine Tendenz auf Durchbrechung der gesetzlichen Schranken verrieten. Niemand vor Jesus und Paulus hat antinomistischen Principien gehuldigt. Es kann sich höchstens darum handeln, dass durch die liebevolle Pflege der Eschatologie die nomistische Einseitigkeit bei den Messianisten gemildert, wie etwa im Schoosse des hellenistischen Judenthums das gesetzliche Wesen durch den philosophischen Trieb aufgewogen wurde.[1] Es zeigt sich darin

[1] Diese von Harnack, Dogmengeschichte I (p. 73 f.) auf dem Boden des Hellenismus constatirte Thatsache ist ein interessantes Seitenstück zu der Neutralisirung des Nomismus durch den Messianismus.

ein über die Individuen, ihr Wollen und Begreifen hinausweisendes den Gang der Geschichte bestimmendes Gesetz. Wer dafür ein Auge hat, für den treten anscheinend bedeutungslose Punkte in ein neues Licht und werden zu Marksteinen am Wege der Geschichte. Es erscheint dann nicht mehr als ein blosser Zufall, dass die Apokalypsen so häufig von Gott und den Engeln, vom Himmel, den himmlischen Erscheinungen und von all dem reden, was direkt das Gefühl des Göttlichen erweckt, dass sie hingegen von der bekannten unerquicklichen Gesetzescasuistik keine Spur enthalten, so sehr, dass, wenn uns von der gesammten Schriftstellerei des Judenthums nur die Apokalypsen übrig geblieben wären, wir gar keine Ahnung hätten von dieser gewaltigen Arbeit am Gesetz, welche in dem Talmud ihren Niederschlag gefunden hat.

Dass das Gesetz und die göttlichen Gebote auch in den messianischen Schriften öfters genannt und hochgehalten werden, ist selbstverständlich.[1] Es gilt vielmehr festzustellen, *wie*, in welcher Tonart und zu welchem Zwecke davon die Rede ist. Es wird erwähnt entweder in polemischer Absicht gegen die grundstürzenden Irrthümer der Apostaten, oder allgemein für die jüdische Volkssitte, die Religion überhaupt gebraucht, so dass es selbst als zusammenfassender Ausdruck für die ganze heilige *Geschichte* und die *Hoffnung* des Volkes dient. Bisweilen wird deutlich der *sittliche* Gehalt des Gesetzes in's Auge gefasst, oder es wird die anerkannte unvergängliche Hoheit des Gesetzes als Pfand der den Frommen gesicherten Herrlichkeit gefasst, so dass unversehens der sittlichen Persönlichkeit als solcher,

---

[1] Am stärksten wird das Gesetz als Grund und Bedingung der Hoffnung betont in der Apok. Baruch, s. $51_{7}$ $59_{2}$ $77_{15}$ $84_{2f.}$ $85_{14}$ cf $3_{6}$ $48_{22}$.

oder der Gemeinde der Getreuen eine übergeordnete Bedeutung zukommt.[1] Wo wäre aber in der Apokalyptik eine Spur von gesetzlichem Formalismus zu entdecken, gleich demjenigen, gegen welchen Jesus in der Bergpredigt oder in andern antipharisäischen Ausfällen zu polemisiren Veranlassung fand? Warum nehmen die Apokalypsen verhältnissmässig selten auf die Sabbathfeier Bezug und lassen gar nichts von der in den Evangelien so bemerkbaren complicirten Regulirung der Sabbathpraxis ahnen? Denn es ist doch noch ein ganz anderes, wenn es einmal in einer Apokalypse heisst, dass man Feste und Sabbath nicht vergessen soll,[2] als wenn die Pharisäer mit ihren bekannten rigorosen Forderungen hervortreten. Es war allerdings nur religiöser Indifferentismus, wenn die Sadducäer von der pharisäischen Gesetzesstrenge Abstriche machten; aber dass darum alle tieferen religiösen Gemüther das Gesetzesjoch mit wahrer innerer

---

[1] Das «ewige Gesetz» Hen. $99_2$ als der feste Hort im Gegensatz zu den Predigern der neuen Weisheit. — Das Gesetz, der zusammenfassende Ausdruck für die Religion Israels 4 Esra $4_{23}$ $7_{17\ 20\ f.\ 81}$ u. s. w. Nach 4 Es. $14_{21}$ umfasst das Gesetz die Thaten, die Gott gethan hat (Geschichte Israels) und die er noch thun will (Eschatologie). — An die sittlichen Gebote ist gedacht 4 Esra $3_{33-36}$ auch $8_{29}$ (charakteristischer Gegensatz zu denen, welche wie das Vieh dahin gelebt), cf. Assumpt. 7 Ap. Bar. $44_{14}$. — Wenn die Herrlichkeit und Unvergänglichkeit des Gesetzes Ap. Esra $9_{29-37}$ anerkannt wird [aber doch eine zweifelhafte, rein traditionnelle Würdigung des Gesetzes, das ja nicht untergehen konnte, weil von Gott, nec enim poterat quoniam tuus erat; auch Paulus muss von diesem Gesichtspunkt aus dem Gesetzesdienst noch eine gewisse δόξα zuerkennen, s. 2 Cor. 3], so ist doch die Frage nach den Personen die wichtigere: «ihr sollt durch das Gesetz ewige Herrlichkeit erwerben» $9_{31}$. Die folgende Vision $9_{38}$ f. bringt dann Zions zukünftige Herrlichkeit als Lösung des Problems.

[2] So Ap. Bar. $84_8$. Es ist eine indirekte Bestätigung der obigen These, wenn ein Werk, das gerade an messianischem Gehalt hinter den Apokalypsen zurücksteht, nämlich die Jubiläen, auch einen viel ausgesprocheneren gesetzlichen Geist athmet. Breite Behandlung der gesetzlichen Bestimmungen über das Wochenfest, c. 6, das Laubhüttenfest c. 16 u. s. w. vergl. $3_{8.\ 31}$ $4_{32}$ $23_{26}$. Hingegen scheint dem Buche die Auferstehungslehre fremd zu sein $23_{31}$ (nur der Geist wird Freude haben).

Glückseligkeit getragen hätten, ist daraus nicht zu folgern. Der im Judenthum häufige Ausdruck «Joch des Gesetzes»[1] wird zwar meist ohne jede ominöse Nebenbedeutung gebraucht. Wenn aber die Apokalypse Esra mit Bezug auf das nationale Unglück des Judenthums sagen kann, dass der den Stämmen verheissene Lohn dicht erschienen, dass die Anstrengung oder Mühsal des Gesetzes keine Frucht getragen habe, (3 33), so spricht sich darin eine Empfindung für den Unwerth des Gesetzes, mindestens eine Enttäuschung über die Leistungsfähigkeit desselben aus.[2] Soll das Wort Jesu von den schweren Gesetzeslasten der Pharisäer (Mat. 23) nicht ohne jeglichen Widerhall im Herzen seiner Zuhörer verklungen sein, so hat es doch zur Voraussetzung, dass diese «Lasten» irgendwie einigen Seelen fühlbar geworden waren, wenn auch Niemand einsehen mochte, wie sie zu heben oder wie man davon erlöst werden konnte.[3] Von einem Schriftgelehrten berichtet ein Evangelium, welcher den Satz Jesu, dass das Gebot der Liebe alle anderen übertreffe, nicht nur in der Theorie guthiess, sondern mit wahrer innerer Bereitwilligkeit, von welcher Jesus selbst betroffen ward, darauf einging.

---

[1] S. Charles Baruch p. 66 (3).

[2] S. 4. Esra 3 33 neque labor fructificavit. Die Beziehung von labor auf das Gesetz ergibt sich ganz unzweifelhaft aus dem correlaten Glied (mandata tua) im folgenden Satze. Gunkel (bei Kautzsch p. 354) bemerkt: «der Ausdruck ist charakteristisch für die spätere jüdische Stimmung, dass das Gesetz den Menschen grosse Lasten auferlege, eine Stimmung, die uns aus Paulus bekannt ist.»

[3] Die Rede des Petrus auf dem Concil zu Jerusalem über des Gesetzes Joch «welches weder unsere Väter, noch wir zu tragen vermocht haben,» (Act. 15 10) ist in der vorliegenden Form das Werk des Verfassers, der die Apostel im Geist seiner eigenen Zeit reden lässt. Nichtsdestoweniger muss auch Petrus das Wort von den «schweren Lasten» (Mt. 23) aus dem Munde seines Meisters vernommen haben und konnte es sich zu eigen machen, ohne den gesetzlichen Boden im Princip zu verlassen, gerade die Wendung ζυγόν ἐπὶ τὸν τράχηλον ist bei Paulus nicht nachzuweisen.

War der Mann ganz vereinzelt oder darf man ihm noch einige Gesinnungsgenossen zutrauen? Und ist es nicht bemerkenswerth, dass Jesus dieses freiere Urtheil über das Gesetz sofort als eine Annäherung an den messianischen Pol empfindet?[1]

Die neue Orientirung, welche die Apokalyptik, wenn auch nur ganz leise, dem Gesetze gegenüber verspüren lässt, wird des Weiteren in ihren Betrachtungen über die *Weisheit* erkenntlich. Nach genuin jüdischer Anschauung kommt dieselbe im Gesetze zum Ausdruck oder wird direkt mit dem Buche der Gebote Gottes identifizirt.[2] Die Apokalyptik erkühnt sich, dieser Lehre die Sätze an die Seite zu stellen, dass der Geist der Weisheit im auserwählten Messias wohne, dass die Weisheit *auf Erden keinen Platz* gefunden habe, in den Himmel versetzt worden sei und erst in den messianischen Zeiten geoffenbaret werde.[3] Sollte etwa das Wohlgefallen am Gesetze doch nicht bei *allen* Juden derart gewesen sein, dass sie in keinem Augenblick die Weisheit anderswo als im Buchstaben desselben gesucht hätten? Es verdient in Verbindung damit Beachtung, dass während ein Messianist wie der Verfasser von 4 Esra sich über seinen Mangel an Einsicht so schwere Gedanken macht, an der menschlichen Vernunft fast verzweifelt und nach Erleuchtung von oben lechzt, die Rabbinen von ihrer Weisheit ein ausserordentlich gesteigertes Bewusstsein haben, wie es z. B. in dem mehreren alten Gesetzeslehrern zugeschrie-

---

[1] Mc. $12_{34}$: «Du bist *nicht fern vom Reich Gottes*».

[2] S. Bar. $4_{1}$: Die gleiche Anschauung in Sirach, bei den Rabbinen, Philo. Auch in den Apokalypsen ist diese gewöhnliche Auffassung natürlich vertreten, Hen. $99_{10}$ (Wort der Weisheit) Ap. Bar. $44_{14}$ $48_{24}$ $51_{3.\ 4}$.

[3] So Hen. $49_{3}$ 42. Auch in 4 Esra wird die Weisheit mehr unter die eschatologischen Gesichtspunkte gerückt s. $8_{52}$ $14_{25.\ 40}$. — Die Aussage in Hen. 42 scheint in direktem Gegensatz gegen Bar. $3_{38}$ zu stehen.

benen Wort hervorbricht: «wäre der ganze Himmel Pergament, die ganze Erde Federn und das ganze Meer Tinte, reichten sie nicht hin, meine Weisheit zu schreiben, die ich gelernt habe von meinen Lehrern».

## 8.

Man darf auf Grund dieser Thatsachen von einer messianischen Unterströmung reden, welche sich zwar in keiner Weise bewusst war, dem strengen Legalismus Abbruch zu thun, und doch nicht völlig mit dem offiziellen Glauben der pharisäischen Schriftgelehrten zusammenfällt, sondern mehr eine Fortsetzung der prophetischen Linie darstellt, wenn auch in sehr veränderter und abgeschwächter Form.[1] Waren Gesetz und Hoffnung allen Juden gemeinsam, so besteht das unterscheidende Merkmal dieser messianischen Gruppe in dem tieferen sittlichen Ernst, womit sie an beides herantraten, in der inneren Bereitwilligkeit, die sie Allem, was auf die messianische

[1] Von der Messiaserwartung behauptet Lagarde mit einer seinem Scharfsinn alle Ehre machenden Offenheit, dass sie zur Zeit Jesu «in gewissen Schichten des jüd. Volkes» vorhanden war, «aber nicht in den tonangebenden Kreisen des Volkes, nicht in der anerkannten Literatur, nicht auf Grund von durchschlagenden, klaren und diese Erwartung als die Haupterwartung der Nation in den Vordergrund stellenden Erklärungen der hl. Urkunden. Der Messiasglaube gehörte dem Theil der jüd. Gesellschaft an, welcher die sogenannten apokalyptischen Schriften hervorgebracht und bewundert hat.» (Deutsche Schriften, 1886, p. 68). — Mit Bezug auf eine etwas frühere Zeit und die blühende Psalmenliteratur meint Kautzsch: «dass neben der gesetzlichen Richtung eine andere nicht minder mächtige herging. . . . die wir nur als eine Fortsetzung und würdige Darstellung der prophetischen Gedankenwelt bezeichnen können. Wenn wir von Psalm 119 absehen, ist der Hinweis auf das Gesetz «im Psalter ein auffällig spärlicher, und wo er sich findet, gilt er fast immer der sittlich reinigenden und bewahrenden Wirkung, nicht der kultischen Bedeutung des Gesetzes» Abriss d. Gesch. d. a. Schr. p. 209. — Und bei Ehrhardt (l. c. p. 25) lesen wir: «Es ist wahrscheinlich, dass unter der Einwirkung der veränderten Zukunftshoffnungen sich im Schoosse des Spätjudenthums eine mystische Richtung herausarbeitete, die sich dadurch charakterisirte, dass sie in erster Linie das jenseitige Heil des Einzelnen in's Auge fasste».

Zukunft Bezug hatte, entgegenbrachten. Der Auferstehungsglaube, der erst spät im Judenthum Eingang fand, ist nur von einer Minderheit wirklich innerlich angeeignet worden.[1] Das Verhalten der Sadducäer beweist, dass der Gegensatz der Anschauungen auf diesem Boden besonders lebendig war, und wenn die Pharisäer als die Anhänger der Neuerung gelten, so ist damit noch nicht gesagt, dass sie ihnen allen eine wahre Herzenssache war.[2] Es ist Grund zur Annahme vorhanden, dass viele pharisäische Gesetzeseiferer auch mit einem anderen eschatologischen Lehrstück, nämlich mit dem Gedanken von dem göttlichen Gericht, nicht so bitteren Ernst wie die Messianisten machten, obwohl sie es in der Theorie hochhielten und als Glied im System nicht verleugnen konnten. Darum malt der Täufer den in falscher Sicherheit sich einwiegenden Pharisäern mit grosser Lebendigkeit die furchtbare Wirklichkeit des Gerichtes vor Augen, und auch Paulus macht es den mit der Verurtheilung des Heidenthums nicht anstehenden Pharisäern seiner Zeit zum Vorwurf, dass sie es selber mit dem Gottesgericht so leicht nehmen.[3] Die

---

[1] S. Cheyne, das religiöse Leben der Juden, p. 243: das Aufkommen dieser Hoffnung seit Simon; sie bleibt auf eine kleine Gruppe beschränkt.

[2] Es ist merkwürdig, dass in den Vertheidigungsreden, welche der Verfasser der Acta den Paulus halten lässt, gerade die Auferstehungshoffnung als der Hauptanklagepunkt mit grösster Nachdrücklichkeit hingestellt wird ($23_6$ $24_{15.\ 21}$ $26_{6f.}$ cf. $28_{20}$), ohne dass irgendwo der christliche Charakter dieser Hoffnung als das streitige Moment hervorgehoben würde. Im Gegentheil, es wird die völlige Uebereinstimmung der paulinischen und jüdischen Erwartung ausgesprochen: ἣν καὶ αὐτοὶ οὗτοι προσδέχονται $24_{15}$ cf. $26_6$. Der Unterschied ist zunächst nur der, dass für den Apostel diese Lehre durch die Auferstehung Jesu ganz central geworden war und herausgehoben wurde. So ist auch bei den jüdischen Pietisten das Interesse für die Hoffnung lebendiger gewesen.

[3] S. Röm. $2_3$. Auffallend ist die grosse Analogie des paulinischen Ausfalls mit der Gerichtspredigt des Täufers Mt. 3. Die verwandten Formulierungen (meinst du, dass du dem Gericht entgehen werdest? Röm. $2_3$ und «wer hat euch gewiesen, dass ihr dem zukünftigen

kleine fromme Bruderschaft der Messianisten hingegen, begeisterte Seelen, wie Simeon und Hanna, blickten voll Sehnsucht aus nach diesen kommenden Dingen. Vielleicht hat man sie wegen ihrer Beständigkeit im Warten und Hoffen «die auf das Gottes Reich Harrenden» genannt.[1]

Diese den göttlichen, messianischen Dingen zugewandte Gemüthsrichtung, das feste Vertrauen auf die Zusagen Gottes wird schon in den haggadischen Schriften der vorchristlichen Zeit mit dem in der Folgezeit so inhaltschweren Ausdruck Glauben angezeigt.[2] Der Glaube fängt mit den guten Werken zu concurriren an. Die Apokalypse Esra redet von denen, die gerettet sind «um ihrer Werke willen oder des Glaubens wegen, den sie bewahrt haben» (9 7). Werke und Glaube an den Allerhöchsten sind die Bedingungen der Bewahrung der

---

Zorn entgehen werdet» Mt. 3 7), die wohl nicht bloss rhetorischer Art sind, lassen schliessen, dass manche sehr laxe Ansichten in Betreff der Lehre vom Gerichte vertraten und dass sie dazu ihre Glossen machten.

[1] S. die Charakterisirung des Josephus von Arimathia, Mc. 15 43 ὃς καὶ αὐτὸς ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, was eigentlich von allen orthodoxen Juden hätte gesagt werden können. Die Evangelien wollen ja damit nur den Jesusjünger bezeichnen, aber wie hätte die allgemeine Formel den speziellen Sinn bekommen können, wenn sich nicht schon zuvor eine jüdische Gruppe durch stärkeres eschatologisches Interesse ausgezeichnet hätte? Die Jesusgläubigen mussten als die natürlichen Erben derselben erscheinen. Von seiner pharisäischen gesetzlichen Vergangenheit hingegen weiss Paulus nichts dergleichen zu sagen; bezeichnend heisst es davon κατὰ νόμον φαρισαῖος . . . κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ ἄμεμπτος Phil. 3 5. 6. — Simeon hingegen ist nicht nur δίκαιος sondern προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ (Luc. 2 25). Die Gruppe um Hanna heisst: πᾶσιν τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν Ἱερουσαλήμ (2 38). — Die entgegengesetzte nomistische Partei kann nach Paulus selbst mit der kurzen scharfen Wendung οἱ ἐκ νόμου Röm. 4 14 charakterisirt werden.

[2] Die Bedeutung des Glaubens in eschatologischer Hinsicht: (Hen. 58 5 (das Los des Glaubens), IV Esra 6 5 (Schätze des Glaubens sammeln), 7 34 (der Triumph des Glaubens) und die oben im weiteren Texte citirten Esrastellen; Ap. Bar. 42 2 54 16 (Lohn des Gläubigen). — Vergl. ausserdem den häufigen Gebrauch des Ausdruckes Hen. 39 6 43 4 46 7 61 4 63 5 f. IV Esra 7 83. 114.

Ueberbleibenden in der Endzeit (4 Esra 13 23).[1] Von Henoch wird der Glaube als höchste den sieben anderen Haupttugenden vorangestellt (Hen. 61 11). Die zunehmende Werthschätzung des Glaubens, die an die Schwelle des Neuen Testaments hinanführt, erklärt sich hinlänglich aus der weitgehenden Zersetzung des Judenthums durch die fremdländische Kultur. Hatten sich geheimes Wohlgefallen an griechischer Lebensart, stille Zweifel über die ausschliessliche Berechtigung des alten Glaubens bei Vielen eingeschlichen, so genügte zur Kennzeichnung der echten Glieder des Gottesvolkes äusseres Festhalten an den jüdischen Formen, und korrektes gesetzliches Benehmen nicht mehr. Als Jude konnte nicht mehr gelten, wer es nur dem Augenschein nach war.[2] Der Gegensatz gegen die lauen Elemente trieb zur Forderung einer persönlichen, inneren Religiosität. Man begann auf Gesinnung, Ueberzeugung und Glauben Werth zu legen.[3]

Wenn man erwarten dürfte, dass das messianische

---

[1] S. Ap. Bar. 54 14 (Gesetz) verglichen mit 54 16 (Glaube).

[2] S. Röm. 2 28 οὐ γάρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖός ἐστιν.

[3] Die wahre Herzensgesinnung zeigte sich besonders in der Verfolgung, in der Leidensschule, daher der Glaube als Bewährung, Festhalten an Gott gefasst wird. S. die in Henoch so häufige Redensart, den Namen des Herrn der Geister verleugnen und πίστις in den Sendschreiben der Off. Joh. 2 10. 13 u. s. w. Man hat in den frommen Kreisen die Vorbilder der Glaubenshelden mit Vorliebe gepflegt, wie das IV Maccabäerbuch lehrt. Die ganze heilige Geschichte wird daraufhin durchforscht; die Darstellung in Heb. 11 ist ein Beispiel dafür in der späteren gelehrten Art. — Paulus war nicht der Erste, der das Beispiel von dem grossen Glaubenshelden Abraham gebraucht hat. In der Rede des Mattathias (1 Macc. 2 40 ff.) kommt es dem Verfasser auf Vorbilder der Bewährung in Bedrängniss und Leiden an: darum geht die Aussage, dass «Abraham in der Versuchung treu (πιστός) erfunden und ihm solches als Gerechtigkeit zugerechnet wurde» (V. 52) auf das Festhalten Abraham's an Gott, an dem Bekenntniss zu ihm. Das Beispiel der «Treue» Abraham's kehrt auch Sir. 44 20 wieder. Es wird weder im Röm. noch im Galaterbrief als ein Neues eingeführt, nur die besondere (rabbinische) Ausdeutung des Falles (das Anrechnen der Gerechtigkeit im Gegensatz gegen die Werke, der Vorsprung, den sie im A. T. selbst vor der Beschneidung hat) ist speziell paulinisch.

Judenthum auch in Hinsicht der Sündenerkenntniss und der Erlösungsbedürftigkeit einer vertieften Auffassung Raum gegeben habe, so lassen sich dafür, wenn man von 4 Esra absieht, doch nur schwache Anzeichen vorbringen. Ernster Busston tönt uns aus dem Sündenbekenntniss in Dan. 9 entgegen, aber was den Verfasser in die Enge treibt, ist zumeist der Anblick des nationalen Unglücks und der Wunsch der Befreiung.[1] Demüthig bekennen die Psalmen Salomo's, dass das Volk die verdiente Züchtigung aus Gottes Hand hinnimmt, aber sie stehen hinter manchen kanonischen Psalmen zurück in Bezug auf die Innigkeit, mit welcher das Verlangen nach Vergebung und das Sündengefühl in den letzteren zum Ausdruck kommt. Erst die Abwehr gegen den frech hervortretenden Libertinismus, welcher die Sünde als Nothwendigkeit predigte, bringt Henoch dazu, dieselbe als die eigenste That des Menschen, und den Tod als ihre Folge festzustellen.[2]

Viel stärker ist der Schreiber der Esraapokalypse von der Thatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts ergriffen. Die Uebertretung Adam's, von welchem Sünde und Tod auf alle übergehen, erhält representative, dogmatische Bedeutung.[3] Die Sünde beginnt als ein Verhängniss, ein Erbstück von dem Vater des Menschengeschlechtes her angesehen zu werden. Aus einem kleinen bösen Körnchen ist die grosse Saat des Bösen hervorgegangen (IV Esra $4_{30}$). «Denn in Wahrheit Niemand

[1] In dem Bussgebet Asarja's wird die Bussstimmung durch das Gefühl der eigenen Gerechtigkeit stark beeinträchtigt.

[2] Schon Jesus Sirach hat es mit Freiheitsleugnern zu thun, welche die Sünde auf Gott zurückführten ($15_{11}$ f.). Seine Antwort gipfelt in dem Satze «wenn du willst, so beobachtest du die Gebote u. s. w., s. $15_{15.16}$.

[3] Immer wieder kommt 4 Esra auf Adam's Fall zurück, $3_7$ $7_{11}$ f. $_{72}$ $8_{60}$ und die in den folgenden Noten angeführten Stellen.

*ist unter den Weibgeborenen, der nicht gesündigt*, Niemand unter den Lebenden, der nicht gefehlt».[1] Der Apokalyptiker verfolgt das Wesen der Sünde über die einzelnen Handlungen hinaus in das Innere des Menschen. Ein *böser Keim* wohnte im Herzen Adam's, und er findet sich auch bei allen vor, die von ihm geboren sind. «Die Krankheit wurde dauernd» ($3_{21-22}$). Es klingt schon fast wie ein Verzicht auf eigene Gerechtigkeit und ein Bekenntniss *der Nothwendigkeit der göttlichen Gnade*, wenn IV Esra ausruft: «Weil wir nicht Werke der Gerechtigkeit haben (nobis non habentibus opera justitiae), wirst du, wenn du einwilligst uns zu begnadigen, *der Gnädige* heissen (misericors vocaberis $8_{32}$). Diese Einsicht, dass es nicht nur in der Welt überhaupt, sondern auch in Israel so wenig Gerechtigkeit giebt, der pessimistische Grundzug der sich in dem Gefühl einer weitgehenden inneren Verderbniss der Menschheit kund giebt, darf immerhin als eine bemerkenswerthe Errungenschaft der Apokalyptik angesehen werden und führt wenigstens einen Schritt näher an Paulus und seine Sündenlehre heran, als die gewöhnliche Betrachtung des Rabbinismus.[2]

---

[1] s. IV Esra $8_{35}$, ebenso $7_{46}$.

[2] Für den Begriff der Sündhaftigkeit bei den Rabbinen ist von Belang, dass das Vorkommen einzelner Uebertretungen den Stand wesentlicher Gerechtigkeit nicht nothwendig beeinträchtigt. — Folge von Adam's Fall ist nur der Verlust äusserer Güter. Auch die Apokalypse Baruch bringt Sünde und Tod in Beziehung zur That Adam's; aber es sind ihr nur mehr die bösen Folgen dieser That von Wichtigkeit, s. $48_{42}$ $54_{15}$ f. $56_{5}$. — Auf Adam's Fall scheint Jesus Sirach noch gar nicht zu reflektiren, s. $15_{14}$ «Gott schuf von Anfang an den Menschen und überliess ihn dann dem Einfluss seiner Selbstentscheidung (so *Ryssel* bei Kautzsch, die Wiedergabe des letzten Wortes διαβούλιον ist zweifelhaft). — Geht die tiefere ethische Betrachtung von der Sünde und «dem bösen Trieb» (jezer hara), die *Porter* bei den Rabbinen constatirt (Bibl. a. sem. Studies 1901) auf den Einfluss der messianischen Litteratur zurück? — Beachtet man wie sehr IV Esra bei seinen Betrachtungen über das

## 9.

Das schärfere Sündenbewusstsein, das wenigstens vereinzelt innerhalb des Judenthums zu constatiren ist, hat nicht, wie man annehmen könnte, zu einer verstärkten Hochachtung des Tempel- und Opferkultus geführt, in welchem das offizielle Judenthum eine sichere Remedur der Schäden erblickte und durch welchen es freien Zugang zu Gott schaffen wollte. Wir mussten vielmehr früher schon constatiren, dass in den messianischen Kreisen eher ein Gefühl für die Unzulänglichkeit des Opferwesens zu Tage trat, nicht eine bewusste Abkehr vom Tempel, aber ein schwacher Ansatz zu den entschiedenen Zeugnissen über den untergeordneten Werth oder die Abrogation des alttestamentlichen Gottesdienstes, wie wir sie im

---

Böse persönlich und innerlich afficirt ist, so ist es ausgeschlossen, dass er damit nur Ueberkommenes reproducire oder von aussen, durch das Christenthum beeinflusst wäre. Die Mittelstufe zwischen jüdischem und christlichem Glauben wird erkenntlich an einer Ausführung wie IV Es. $7_{75-77}$: der Apokalyptiker selbst fasst sich mit den Strafwürdigen zusammen (an ex hoc nunc cruciamur?), erhält aber den Bescheid, dass er sich nicht mit den Ungehorsamen auf gleiches Niveau stellen soll, sondern dass er einen Schatz von Verdiensten bei Gott habe. Die schwankende Haltung des Apokalyptikers zeigt sich auch in $8_{32}$, verglichen mit $8_{33}$ (opera multa). Paulus hat insofern Vorgänger oder geistesverwandte Denker innerhalb des Judenthums gehabt, als dieselben wenigstens die typische Bedeutung der Sünde Adam's und die thatsächliche Gesetzesuntreue, die tiefe Verschuldung Aller gegen Gott betont haben, wenn sie auch von dem Gnadenweg und der Erlösung nichts wussten. Man wird von hieraus von neuem die Frage aufwerfen dürfen, ob eine solche Ansammlung und Gruppirung von alttestamentlichen Beweisstellen für die Sündhaftigkeit der Menschheit, wie sie Röm. $3_{10-18}$ gegeben wird, das Werk des Paulus ist, oder ob er sich darin nicht an ältere (jüdische) Vorlagen (Citatensammlung, Spruchsammlung) anschliesst. Vergl. Vollmer, Die alttest. Citate bei Paulus. 1895. — Zu dem Bilde Hen. $98_{4}$ dass ein Hügel keine Magd eines Weibes sein wird, wo mit dem Begriff Magd (Sklave) auf die Knechtschaft der Sünde angespielt zu sein scheint, s. Gal. $4_{24}$ f. Agar, die Magd (Agar auch der Berg Sinai), ein Symbol der Knechtschaft. — Die enge Zusammengehörigkeit der göttlichen Barmherzigkeit und der menschlichen Sündhaftigkeit in IV Esra $8_{31.\,32}$ erinnert sehr an die Verknüpfung von χάρις und ἁμαρτία bei Paulus.

Munde Jesu und des Stephanus treffen. Es gab schon innerhalb des Judenthums, wenn Marc. $12_{33}$ eine authentische Ueberlieferung darstellt, vereinzelte nachdenkende Individualitäten, welche das Gebot der Nächstenliebe mit voller Entschiedenheit über «alle Brandopfer und Schlachtopfer» stellten. Das pietätvolle Festhalten am Alten und der innere Herzensdrang nach reinerer Gottesverehrung verschmolzen sich bei den jüdischen Frommen zu der Mittelvorstellung von einer Erneuerung und Reinigung des alten Gotteshauses oder von dem Erscheinen des neuen himmlischen Tempels in der messianischen Zeit. Es wird bei dieser beginnenden Abnahme des Interesses am Tempel das Aufblühen einer rivalen Institution, nämlich der Synagogen, nicht unterschätzt werden dürfen. Die Ausbreitung des Judenthums über die Grenzen Palästina's hinaus in die Diaspora, immer weiter vom Centralheiligthum in Jerusalem weg ist gleichsam das Symbol der sinkenden Zugkraft des letzteren. Wohl mochten die auswärtigen Juden nach der heiligen Stätte in Jerusalem hinaufpilgern und daselbst ihre Opfer darbringen, diese Berührung mit dem Tempel blieb für die grosse Masse eine A u s n a h m e , der Tempel selbst, ein fernes Erinnerungsbild. In den regelmässigen Synagogenversammlungen mit ihren Schriftlectionen und Gebetsübungen, aber ohne Opferkult, da pulsirte das lebendige religiöse Leben. Es verdient Beachtung, dass wie die Evangelien von Jesus selbst so oft einen Rückzug zum stillen Gebet und eine besondere Belehrung seiner Jünger über das richtige Beten melden, so auch das Gebet als ein besonderes Kennzeichen der messianisch gerichteten Johannesjünger hervorgehoben wird.[1] Was allenthalben in

---

[1] Der Hinweis auf die Gebetsschule des Täufers (καθὼς καὶ Ἰωάννης ἐδίδαξεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, nämlich προσεύχεσθαι Luc.

Verbindung mit dem Synagogengottesdienst geübt werden konnte, Beten, Fasten, Busse, das gewinnt unversehens, bei dem fortwährenden Gebrauch, der davon gemacht wird, die Bedeutung eines Surrogates für den mangelnden Opferdienst.

Der Gedanke von der Busse erlangte eine besondere Wichtigkeit dadurch, dass er in eine enge Beziehung zur messianischen Hoffnung gesetzt wurde. Je länger die heiss ersehnte Erlösung verzog, um so mehr brach sich die Ueberzeugung Bahn, der Messias könne nicht erscheinen, bevor Herzen und Gesinnungen der Menschen andere geworden seien. Auf die bange Frage: «warum kommt das neue Weltalter nicht?» antworteten die tieferen Gemüther, wie es im Beispiele des Täufers offen zu Tage trat, mit der Busspredigt. Schon im Gebet Asarjas (16 u. 17) wird die Hoffnung ausgesprochen, dass Gott seinem Volke im Hinblick auf das «zerbrochene Herz und den demüthigen Geist» Hilfe schaffen werde. Diese Bussstimmung wiegt so schwer, als «Opfer von Widdern und Stieren, als Myriaden von fetten Lämmern.» Den ganzen Zweck seiner Predigt vom bevorstehenden Gottesgericht fasst Henoch in den Bussruf zusammen: «Wer keine Busse vor ihm (nämlich dem Herrn der Geister) thut, der wird untergehen.» In letzter Stunde, wenn sich das Unheil schon über den Sündern sammelt, oder wie es später der Täufer ausdrückt, wenn die Axt schon an die Wurzel der Bäume gelegt ist, kann nur Eines helfen, dass «sie Busse thun und von dem Thun ihrer Hände ablassen.» (Hen. $50_2$ 4). Pseudo-Esra weiss in wechselnden Bildern zu beschreiben, wie eng und rauh die Eingänge zum grossen Aeon durch Adam's

---

$11_1$), eine alte Notiz, s. Holtzmann, H. Comm.[3] p. 363. Vergl. Luc. $5_{33}$ die Johannesschüler fasten und verrichten Gebete. Luc. $2_{37}$ von Hanna: δεήσεσιν λατρεύουσα.

Uebertretung geworden sind, wie «der Pfad so schmal ist, dass er nur eines Menschen Fussspur fassen kann.» (71—12). Dies ist zwar mit Bezug auf die grossen Nöthe und Trübsale der Endzeit gesagt, aber der ganze Abschnitt verräth eine Stimmung, welche dafür, dass Demuth und Selbsterniedrigung zum Gottesreich führen, empfänglich macht.[1]

Die lange und schwere Leidensschule, welche das jüdische Volk in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten durchkosten musste, sollte nach Gottes Rathschluss in den tieferen Geistern noch eine ganz eigenthümliche Frucht zeitigen. Die Leiden der Gerechten, ihr Tod im Festhalten an der guten Sache wurden als Bewährungsmittel für sie selbst und als Sühnmittel für ihre Volksgenossen aufgefasst. Das Problem des sittlich Bösen und des Leidens ist nicht ganz jung im Judenthum, wie das Buch Hiob zeigt. Aber erst die so direkt fühlbare Vergewaltigung des jüdischen Wesens seit der Syrerherrschaft und das schmerzliche Bewusstsein von der inneren Auflösung des alten Glaubens und von der tiefen Verschuldung der Schwankenden und Abgefallenen machten es akut. Von «Läuterung, Sichtung und Reinigung» redet Daniel mit Bezug auf die Weisen, die wegen ihrer Treue durch's Schwert sterben müssen.[2] Nach Henoch 471 steigt mit dem Gebet der Gerechten auch das Blut der Märtyrer zum Herrn der Geister auf. Es handelt sich allerdings hier, wie in der Assumptio Mosis, wenn der Taxo, der

---

[1] Die Idee von der Busse ist auch in das System der Rabbinen aufgenommen worden. Sie lehren, dass der Messias kommen würde, wenn Israel nur einen Tag Busse thäte, und dass er nicht erscheinen werde, bis Elias komme. Auch die Präexistenz der Busse zeugt für die Wichtigkeit, welche die Idee erlangt hatte.

[2] Der Verfasser von 2 Macc. deutet das Unglück des Volkes so, dass ihm «die Strafen nicht zu seinem Verderben, sondern zu seiner Erziehung widerfahren» (612—16).

Mann vom Stamme Levi, mit seinen sieben Söhnen sich dem Tode weiht, zunächst nur darum, dass Gott diesen Tod der Getreuen rächen und seinem Volke helfen muss.[1] Aber in dieser äusserlichen Betrachtungsweise liegt der Keim jener anderen verborgen, dass solch völlige Ergebung in Gottes Willen bis zum Tod für die Ueberlebenden einen Segen schaffen könne. Das IV. Esrabuch spricht die vertrauensvolle Erwartung aus, dass Gott sich der sündigen Masse und auch der Allerverworfensten um der wenigen Gerechten willen, speciell derer, welche die göttlichen «Bündnisse in L e i d e n bewahrt» haben, erbarmen werde.[2] In dem hellenistisch gefärbten 4. Maccabäerbuch wird es von den bekannten maccabäischen Märtyrern, welche das Gegenstück zu denjenigen der Assumptio darstellen, direkt ausgesprochen, dass ihr Blut dem Volk zur Läuterung dienen und ihre Seele ein Ersatz für die Seelen der Anderen sein soll. Der Tod der Frommen ist eine S ü h n e für die Sünden des Volkes.[3]

---

[1] Der jüdische Standpunkt macht sich in der Assumptio (s. c. 9) insofern deutlich geltend, als der Taxo in dem Leiden keineswegs ein Verdientes (im Gegentheil, die anderen Völker haben viel mehr gefrevelt wider den Herrn und doch weniger erduldet, v. 3) oder gar eine ihm selbst und den Seinen heilsame Schickung erkennen kann. Es ist die Vorstellung nur die, dass dies unverdiente Schicksal der Gesetzestreuen (s. v. 5: in dieser Gesetzesgerechtigkeit liegt «u n s e r e K r a f t») die göttliche Hülfe herausfordern muss. Dieselbe äusserliche Auffassung liegt auch Hen. $47_1$ und Apok. Joh. $6_{10}$ zu Grunde.

[2] S. 4 Esra $8_{26-30}$. Gunkel (bei Kautzsch) sieht in diesen leidenden Gerechten Blutzeugen, worin man ihm beipflichten wird.

[3] S. 4 Macc. $17_{21. 22}$ das Blut der Gerechten, das Sühnopfer ihres Todes (τὸ ἱλαστήριον τοῦ θανάτου cf. Röm. $3_{25}$) rettet Israel. Dieser Tod ein Ersatz, ἀντίφυχον τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας. 4 Macc. $6_{29}$: das reinigende Blut καθάρσιον αἷμα, auch die Antipsychie ἀντίφυχον αὐτῶν τὴν ἐμὴν φυχήν. Hier schliesst direkt an diese jüd. Vorlagen die Frage Jesu (Mt. $12_{26}$) in Betreff des ἀντάλλαγμα τῆς φυχῆς an. Zugleich wird die Vorstellung Jesu insofern näher bestimmt, als ein Ersatz nach dem frommen Empfinden des Judenthums nur durch die Hingabe eines a n d e r e n reinen Lebens denkbar ist. — Vergl. ausserdem 4 Macc. $1_{11}$ $17_{10}$. — Der Hellenismus des 4. Maccabäerbuches gibt sich in seiner Lehre

10.

In der im Vorangehenden charakterisirten Stellung des messianischen Judenthums zum Gesetz, in seinen Aussagen über Glauben, Sünde und Busse und den Nutzen des Leidens wird man zweifellos eine gewisse Annäherung an die religiösen Gedanken des Christenthums wahrnehmen müssen. Aber ebenso sicher ist, dass mit alledem die Schwelle des Christenthums noch nicht überschritten, nicht einmal wirklich betreten wird. Denn es fehlt überall die Erkenntniss, welche diese Momente als innerlich zusammengehörige Glieder einer dem wahren Wesen Gottes entsprechenden Religion, und in ihrem Gegensatz gegen die jüdische Gesetzlichkeit erfasste. Das alte jüdische Heilsprinzip herrscht ungebrochen fort durch die apokalyptische Literatur hindurch, wenn es sich auch meist nur im Hintergrund hält, und weniger dargelegt und ausgesprochen als vorausgesetzt wird. Der Fortschritt beschränkt sich auf Ansätze, auf flüchtige Ergüsse; er macht sich in der Peripherie, aber nicht im Centrum geltend. Weder der religiöse Individualismus noch der Universalismus sind innerhalb des Judenthums zum vollen Siege gelangt. Am stärksten von beiden ist allerdings die individualistische Strömung gewesen. Das unaufhaltsame Eindringen der fremden Kultur, der Abfall zahlreicher Juden von dem väterlichen Glauben, die zunehmende religiöse Gleich-

---

von der Vernunft, den Tugenden u. a. kund. Aber der Gedanke von dem stellvertretenden Leiden ist nichts wesentlich Hellenistisches. Auch Henoch $98_{10}$ spielt an auf ein Lösegeld für die Sünder; sie kennen keines und müssen darum verderben, ähnlich Mt. $16_{26}$ cf. Mc. $10_{45}$. — Auf das Anfangsstadium der noch angefochtenen Lehre könnte hinweiseu Psalm $49_{8.\ 9}$ (Niemand kann ein Lösegeld an Gott bezahlen). Vergl. auch die Stelle IV Esra in der vorigen Note. Die Idee einer Sühne für die Verstorbenen und ihre Sünden ist in 2 Macc. $12_{42-45}$ zu constatiren, obgleich hier der Verfasser nur Gebet und Opfer als Sühnemittel zu erwähnen weiss.

gültigkeit drängten dahin, den Einzelnen schärfer auf seine persönliche Haltung und seine Gesinnungen anzusehen. Glaube, Busse, Gebet, der ganze Synagogengottesdienst zielt auf ein stärkeres Hervortreten der Individualität ab. Und auf der anderen Seite haben die neuen eschatologischen Gedanken in derselben Richtung gewirkt. Die Vorstellung von dem forensischen Weltgericht, von der jenseitigen Vergeltung erhob die Unterscheidung von gerechten und ungerechten Individuen zu einem wichtigen Stück des religiösen Glaubens. Und man kann den Einfluss des messianischen Schriftthums noch weiter darin verfolgen, dass, während die casuistische Gesetzespflege Gleichförmigkeit des religiösen Lebens anbahnte, jenes den persönlichen Wünschen und Gefühlen das weiteste Feld eröffnete. Die apokalyptische Eschatologie darf als der mächtigste Hebel zur Individualisirung der jüdischen Religion betrachtet werden.[1] Aber diese individualistisch gerichteten Frommen haben doch die alte Vorstellung von der Auserwählung und den Vorzügen ihres Volkes in keiner Weise angetastet. Sie haben sich davon nicht Rechenschaft gegeben, dass, wenn Postulate innerer Art wie Gerechtigkeit, Demuth, Glauben, die Zugehörigkeit zur Gemeinde bedingen, der alte Adelsbrief der Abrahamskindschaft seinen Werth eingebüsst hat. Desgleichen haben sie sich auch darüber keine Klarheit verschafft, wie ein äusserlich festgelegtes, statutarisches Gesetz für ihr innerstes religiöses Leben oberster Massstab und Richtschnur sein könne. Diese Individualisirung der Religion im Judenthum ist doch keine wirkliche Verinnerlichung. Steht sein Glaube auch geistig höher als der heidnische, so scheint

---

[1] Dies tritt am deutlichsten in der Apokalypse Esra zu Tage, wo die Frage nach dem Los des Einzelnen in den Mittelpunkt tritt. Vergl. im vorigen Kap. den Abschnitt über Daniel und seine für den Individualismus bahnbrechende Auferstehungslehre.

es doch in dieser Hinsicht an dem allgemeinen inneren Zersetzungsprocess der antiken Welt einen gewissen Antheil genommen zu haben. Ist nicht auch den heidnischen Religionen rings um mit der politischen Auflösung seit Alexander in steigendem Masse ein individualistischer, synkretistischer Zug eigen? Dieser heidnische Individualismus war aber nicht sittliche Kraft, sondern innere Haltlosigkeit, geistige Freizügigkeit, ein Symptom der Décadence.

Von einer Erhebung des Judenthums zu universalistischen Grundsätzen kann viel weniger die Rede sein als von seinen individualistischen Bestrebungen. Wohl hat die Apokalyptik das Heidenthum in den Rahmen seiner religionsgeschichtlichen Betrachtung hineingezogen, und das ausgedehnte Proselytenwesen, welches die Empfänglichkeit der anderen Völker für die höheren Wahrheiten der jüdischen Religion vor Augen führt, ist auch ein Beweis eines gewissen Entgegenkommens von Seiten der letzteren. Man kann ferner in der Weisheitslehre einen leichten cosmopolitischen Firniss entdecken, in einigen Psalmen Anklänge an den Gedanken von der Brüderlichkeit der Nationen[1] und anderes mehr. Das sind aber alles Erscheinungen, welche nur auf der Oberfläche ruhen, innerlich ist der Particularismus nicht überwunden worden. Gerade die enge Berührung, in welche das Judenthum der zwei letzten Jahrhunderte mit den Heiden kam, der tiefe Einblick in ihre unsittliche Lebensweise haben die ererbten Vorurtheile bei den Frommen verstärkt und sich der Herausbildung eines reinen Menschheitsideals widersetzt. Namentlich ist der Gerichtsgedanke in der ganzen Apokalyptik und bis in die neutestamentliche Offenbarung hinein nicht nach rein ethischem Gesichtspunkt, sondern immer noch particularistisch

[1] s. Cheyne, l. c. p. 382.

bestimmt.[1] Für die positiven Vorzüge der hellenischen und römischen Kultur hat die Synagoge niemals ein Auge oder ein Verständniss gehabt. Es giebt kein beredteres Zeugniss von der Hartnäckigkeit des jüdisch-nationalen Exclusivismus als der Umstand, dass er selbst in dem Urchristenthum nicht definitiv überwunden werden konnte. Einen Rückstand hinter dem Universalismus, der prinzipiell in seinem Gottesglauben lag, zeigt das Wirken Jesu, insofern er sich mit Absicht in den Grenzen des jüdischen Volkes hielt, und selbst der universalistische Paulus sieht sich noch veranlasst, wenn auch nur in theoretischen Ausführungen, den Prärogativen Israels Rücksicht zu tragen.

Betrachtet man das Verhältniss des messianischen Judenthums zum Christenthum ganz objektiv und rein begriffsmässig, so wird man in dem Supranaturalismus der Apokalyptik einen wichtigen Faktor der religiösen Weiterentwickelung erkennen müssen. Er stellt die Mittelstufe zwischen dem alten irdischen Messianismus und der Religion der Innerlichkeit oder eine Vorstufe der geistigen Reichgottespredigt Jesu dar. Die Hoffnung auf eine übersinnliche Welt ist ein Zwischenstadium, das die Gemüther auf die Welt sittlich religiöser Güter prädisponirt. Je mehr eine Sache übersinnlich gedacht wird, desto mehr wird sie dem Bereich des Sichtbaren entnommen, und nähert sich in demselben Masse der geistigen Welt, als auch dieser Unsichtbarkeit zukommt.[2] Ferner bedeutet die Transcendenz eine Verminderung der

---

[1] Man vergleiche auch das wiederholte Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι in Röm. 2 9. 10 in Bezug auf das Gericht.

[2] Das Transcendente wie das Geistige haben gemeinsam, dass sie an die Gesetzmässigkeit der materiellen Welt nicht gebunden sind. Der Apokalyptiker Esra hat in sehr eindringender Weise (s. cap. IV) das unterschiedliche Wesen der metaphysischen Realitäten von den sichtbaren irdischen Dingen und die Nothwendigkeit einer besonderen Perception zu ihrem Verständniss hervorgehoben. Neque potest corruptibilis in saeculo corruptibili cognoscere viam

Vorstellbarkeit. Die Erhebung in den Himmel ist nämlich eine Erhebung in das Zeit- und Raumlose, d. h. eine Auflösung der irdischen materiellen Formen, ein Zerfliessen in Immaterialität und Abstraktion, wodurch wir wieder an die Grenze der geistigen Welt versetzt werden.[1] Zwar bemühen sich die Apokalyptiker, die himmlische Welt in konkreten Formen darzustellen; man weiss aber, wie wenig es ihnen gelingt, wirklich anschauliche Bilder zu zeichnen. Ueber allen ihren Schilderungen liegt etwas Undeutliches und Schleierhaftes. Sie weisen über sich selbst hinaus auf eine höhere Entwickelung des religiösen Gedankens.

Diese höhere Stufe, auf welcher das sittlich-religiöse Ideal als das höchste Gut erkannt wird, hat allerdings

---

incorruptibilis . . . qui super terram inhabitant quae sunt super terram intellegere solummodo possunt et qui super coelos quae super altitudinem coelorum. Auch die Art der geistigen religiösen Welt ist irrationell, darin liegt ihre Verwandtschaft mit dem Metaphysischen und der Uebergang aus dem Einen zum Anderen. Charakteristisch ist die Parallelisirung des dem Fleisch unverständlichen pneumatischen Gebietes nnd der übersinnlichen Dinge in Joh. $3_{8.12}$ τὸ πνεῦμα . . . οὐκ οἶδας πόθεν und πῶς ἐὰν εἴπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια . . . An das πνεῦμα erinnert in IV Esra $4^{5}$ flatum venti. —

[1] Die Frage nach den besonderen Existenzbedingungen, nach der Gestalt und dem Körper der Menschen im Jenseits hat die Messianisten stark beschäftigt, s. bes. Ap. Bar. 49—51 und I Cor. 15. Die Antwort geht dahin, dass es eine Himmelssubstanz, Licht und Glanz (lux, splendor, δόξα) sein werde. Damit ist eine Verfeinerung der Materie, eine Verflüchtigung der Materialität angezeigt, welche an das Geistige grenzt. Das Unbeständige, Zerfliessende dieser Substanz s. Ap. Bar. $51_{10}$: erunt transmutati in omnem formam, quam voluerint oder $51_{3}$ «ihr Glanz wird in verschiedener Gestalt (commutationibus) erstrahlen» (vergl. dazu die verschiedenen δόξαι bei Paulus I Cor. 15). Dieses haltlose inconsistente himmlische Element hat eben seine Analogie in der unfassbaren Natur des πνεῦμα (ὅπου θέλει πνεῖ). Es ist eine sozusagen immaterielle geistige Substanz, wie sie auch den Engeln eigen ist, welchen darum die Auferstandenen gleichgestellt werden, s. Ap. Bar. $51_{5.12}$ und ἰσάγγελοι Luc. $20_{36}$. Aus dieser aufgelösten geschwundenen Substanz ringt sich um so sicherer der Geist als das Permanente, das Wesentliche der Persönlichkeit hervor. Vergl. die bezeichnende Gleichstellung des himmlischen Menschen und des geistigen Adam bei Paulus: der himmlische Leib ist σῶμα πνευματικόν I Cor. $15_{44}$.

die Apokalyptik nicht gebracht, sie lässt sie höchstens ahnen. Ihre Hoffnung hat die sinnliche Hülle nicht abgestreift, ihre Erwartung ist im Grossen und Ganzen diejenige einer äusseren Glanzepoche, einer Zeit voll Wunder und Herrlichkeit geblieben. Gerade das, was unter Umständen eine Frontveränderung hätte herbeiführen können, nämlich der religiöse Supranaturalismus, der liess es andererseits nicht zu, dass das Reich Gottes entschieden als ein geistiges und inneres Gut gefasst wurde. Die Transcendenz selbst war eben nicht einer spiritualistischen, sondern einer ächt jüdischen Inspiration entsprungen. Das Judenthum bewegte sich in einem circulus vitiosus, aus dem es durch eigene Kraft nicht herauskommen konnte.

Darum darf man aber doch das fortschrittliche Moment, welches in der eschatologischen Betrachtung der Apokalyptik verborgen lag, nicht verkennen. Es war nicht bloss in momentaner, vorübergehender Begeisterung, oder im Drang der Noth, wenn einzelne fromme Schriftsteller zum Jenseits gegriffen haben, sondern es hat sich ihr Glaube allmählich durch Jahrhunderte hindurch zu einer festen Tradition verhärtet, welche das Denken und Hoffen der frommen Kreise langsam modifizirte. Und wenn auch dies im metaphysischen Sinne neue Zukunftsbild noch stark vom Geiste des altjüdischen Messianismus gefärbt war, so bietet es doch eine eigenartige Farbenmischung.[1]

---

[1] Es ist gegen die oben aufgestellte Behauptung immer wieder der Einwand erhoben worden, dass die Apokalyptik doch keine Neugestaltung in sittlich-religiöser Hinsicht gebracht habe. Aber wenn die neue metaphysische Betrachtung des Judenthums schon eo ipso eine neue Auffassung des Heilsgutes im religiös ethischen Sinne bewirkt hätte, so wäre doch nicht mehr von der jüdischen Apokalyptik als einer Vorstufe des Christenthums zu reden, sondern sie wäre das Christenthum selbst. Es verräth sich in diesen absoluten Forderungen, welche auf begrifflich völlig und klar abgegrenzte Stufen drängen, die Denkweise der systematisch geschulten Theologen, denen es schwer fällt, den blossen Ansätzen, den leichten Differenzierungen, wie sie in der wirklichen Geschichte sich zuerst unbemerkt einstellen und hernach zu ungeahnten Folgen führen, gerecht zu

Man würde vielleicht das relativ Neue der jüdischen Apokalyptik höher anschlagen, wenn man sich das Beispiel der grossen Propheten des Alten Testaments vorhielte, bei welchen die reinere Gotteserkenntniss das Festhalten an den nationalen sinnlichen Hoffnungen nicht ausschloss. Und ist es nicht auch durch die neuere Evangelienforschung zur Evidenz erhoben, dass selbst der Messianismus Jesu nicht von allen jüdischen Schlacken gesäubert war? Wenn das am grünen Holz zu sehen, was soll man von dem dürren erwarten? Aber gerade das Beispiel Jesu, bei welchem neben der Religion des Geistes noch eine unaufgelöste apokalyptische Strömung einhergeht, zeigt, wie bei einer starken religiösen Individualität, welcher eine brennende Sehnsucht nach der übersinnlichen vollkommenen Welt innewohnte, der Sublimirungsprocess durch das Transcendente in das Geistige hinein sich vollziehen konnte und musste. Insofern er eben in seines Herzens innerer Religiosität, in seiner tiefen Empfindung des Göttlichen einen Vorgeschmack und einen Ersatz der noch ausstehenden sichtbaren Herrlichkeit Gottes besass, so war diese Sehnsucht nach dem Uebersinnlichen bei ihm unzertrennlich von der Flucht in das eigene Innere. Es bestätigt sich an dieser Erfahrung Jesu, dass die Erhebung der Eschatologie in's Transcendente eine Etappe auf dem Wege zum Spiritualismus, eine Vorstufe des Evangeliums war.

---

werden. Bei Ehrhardt (der Grundcharakter der Ethik Jesu) z. B. spitzt sich die Kritik in die Bemerkung zu, dass die neuen Gedankengänge nicht dominirend wurden, sondern eine untergeordnete Stellung im Ganzen der jüdischen Theologie einnahmen. Er scheint nicht zu merken, wie viel schon in seiner eigenen Aussage liegt, dass Israel «zwischen Himmel und Erde stand» (p. 35). Der begriffliche Denker kann eben nur das scharfe Entweder-Oder (Himmel oder Erde) werthen.

# Stellenregister.

## Altes Testament.


Genesis

$5_{32}$ 200
$35_{22}$ 31
$49_{10}$ 111
$49_{17}$ 181. 182

Exodus

$24_{12}$ 81
$25_{9}$ 81
$25_{40}$ 81
$26_{30}$ 81
$31_{18}$ 81
$32_{32}$ 81

Numeri

$23_{19}$ 141
$24_{7}$ 111
$24_{17}$ 111

Deuteronomium

$32_{8}$ 121

Jesaja

7 200
$7_{14}$ 109. 200
$7_{25}$ 86
$11_{4}$ 109.112.118
$14_{13\,f.}$ 141
19 137
24—27 92
$24_{21\,f.}$ 71
$32_{14}$ 43
$32_{15}$ 43
$38_{10}$ 195
$49_{10}$ 111
$63_{9}$ 66
$65_{17}$ 194
$66_{22}$ 194

Jeremias

$16_{2}$ 200

Ezechiel

$1_{1}$ 52
$1_{5}$ 66
$1_{8}$ 66
$38_{39}$ 19

Micha

$5_{1}$ 145

Zacharja

9—14 92

Maleachi

$1_{7}$ 72
$1_{12\,f.}$ 72

Psalmen

$2_{4}$ 68
$11_{4}$ 68
$18_{7}$ 68
$29_{9}$ 68
42—83 61
$62_{10}$ 81
$69_{29}$ 81
74 97
$77_{21}$ 205
$78_{25}$ 70
$89_{28}$ 125
$95_{7}$ 205
$103_{19}$ 68
$104_{2}$ 68
110 138
$123_{1}$ 68
$139_{16}$ 81
$139_{15}$ 150
$139_{16}$ 81. 150

Proverbien

$1_{20\,f.}$ 62
8 62

Hiob

28 62

Koheleth

$1_{4\,ff.}$ 79
$3_{1\,ff.}$ 79

Daniel:
siehe unter Apokryphen und Pseudepigraphen.

Esra

$4_{1\,ff.}$ 57
$9_{1\,ff.}$ 57

Nehemia

$9_{2}$ 57
$13_{1\,ff.}$ 57
$13_{16\,ff.}$ 57
$13_{23\,ff.}$ 57

## Apokryphen und Pseudepigraphen.


### 1. Maccabäer

| Stelle | Seite |
|---|---|
| $1_{16}$ | 30 |
| $2_{29-32}$ | 43 |
| $2_{40\,ff.}$ | 218 |
| $2_{49\,ff.}$ | 80 |
| $2_{52}$ | 218 |
| $3_{15}$ | 60 |
| $3_{18}$ | 60 |
| $3_{22}$ | 61 |
| $3_{60}$ | 60 |
| $4_{10}$ | 60 |
| $4_{24}$ | 60 |
| $4_{29-32}$ | 43 |
| $4_{40}$ | 60 |
| $4_{46}$ | 96 |
| $7_{11}$ | 204 |
| $7_{12}$ | 204 |
| $7_{13}$ | 204 |
| $7_{14}$ | 204 |
| $7_{17}$ | 203 |
| $9_{27}$ | 96. 97 |
| $14_{35}$ | 76 |
| $14_{41}$ | 73. 96 |

### 2. Maccabäer

| Stelle | Seite |
|---|---|
| 1 | 74 |
| $1_{19}$ | 59 |
| $1_{20}$ | 59 |
| $1_{24\,f.}$ | 60 |
| 2 | 74. 86 |
| $2_{1\,f.}$ | 74 |
| $2_{4}$ | 75 |
| $3_{39}$ | 60 |
| $4_{13-15}$ | 73 |
| $4_{18\,f.}$ | 15 |
| $5_{27}$ | 200 |
| 6 | 43 |
| $6_{4\,f.}$ | 73 |
| $6_{7}$ | 125 |
| $6_{11}$ | 43 |
| $6_{12-16}$ | 224 |
| 7 | 43 |
| $7_{2}$ | 43 |
| $7_{11}$ | 60 |
| $7_{14}$ | 43 |
| $7_{17}$ | 43 |
| $7_{19}$ | 43 |
| $7_{34\,f.}$ | 43 |
| $8_{15}$ | 61 |
| $12_{42-45}$ | 226 |
| $12_{43\,f.}$ | 69 |
| $15_{4}$ | 60 |

### 3. Maccabäer

| Stelle | Seite |
|---|---|
| $1_{9}$ | 60 |
| $1_{11}$ | 60 |
| $1_{16}$ | 60 |
| $2_{2}$ | 60 |
| $2_{4}$ | 200 |
| $2_{6}$ | 80 |
| $2_{9}$ | 60 |
| $2_{15}$ | 61 |
| $2_{21}$ | 60 |
| $4_{16}$ | 60 |
| $5_{25}$ | 60 |
| $6_{2}$ | 60 |
| $6_{3}$ | 200 |
| $6_{4}$ | 200 |
| $6_{18}$ | 60 |
| $6_{28}$ | 60 |
| $7_{9}$ | 60 |

### 4. Maccabäer

| Stelle | Seite |
|---|---|
| $1_{10}$ | 225 |
| $6_{29}$ | 225 |
| $17_{10}$ | 225 |
| $17_{21}$ | 225 |
| $17_{23}$ | 225 |

### Tobit

| Stelle | Seite |
|---|---|
| $5_{4}$ | 67 |
| $6_{17}$ | 200 |
| $12_{15}$ | 66. 67 |
| $13_{5\,f.}$ | 93 |
| $14_{5\,f.}$ | 93 |

### Buch Baruch

| Stelle | Seite |
|---|---|
| $3_{26}$ | 33. 200 |
| $4_{1}$ | 214 |
| 5 | 111 |

### Jes. Sirach

| Stelle | Seite |
|---|---|
| $1_{1\,f.}$ | 62 |
| $15_{11\,f.}$ | 79. 219 |
| $15_{14}$ | 219 |
| $15_{15}$ | 219 |
| $15_{16}$ | 219 |
| $16_{7}$ | 33. 200 |
| $16_{15}$ | 80 |
| $16_{16}$ | 80 |
| $24_{1\,f.}$ | 62 |
| 44—50 | 80 |
| $44_{16\,f.}$ | 22 |
| $44_{16}$ | 26 |
| $44_{20}$ | 218 |
| $47_{11}$ | 93 |
| $48_{9\,f.}$ | 96 |
| $48_{10\,f.}$ | 93 |
| 50 | 95 |

### Sap.

| Stelle | Seite |
|---|---|
| $7_{2\,ff.}$ | 63 |
| 10 | 80 |
| $10_{7}$ | 25 |
| $11_{20}$ | 80 |
| $14_{6}$ | 33. 200 |
| $14_{31}$ | 33 |
| $16_{20}$ | 70 |
| $42_{15\,f.}$ | 70 |
| $43_{1\,f.}$ | 70 |

### Daniel

| Stelle | Seite |
|---|---|
| $1_{8\,f.}$ | 200 |
| $2_{18\,f.}$ | 60 |
| $2_{22}$ | 79 |
| $2_{28}$ | 79 |
| $2_{29}$ | 79 |
| $2_{31\,ff.}$ | 19 |
| $2_{45}$ | 204 |
| $2_{47}$ | 79 |
| $3_{28\,f.}$ | 60 |
| $4_{23}$ | 60 |
| $4_{31\,f.}$ | 60 |
| $5_{18}$ | 60 |
| $5_{23}$ | 60 |
| $5_{27}$ | 81 |
| 7 | 6. 8. 98. 130 |
| 7 | 131.132.135 |
| 7 | 138.143.182 |
| $7_{1}$ | 81 |
| $7_{4\,ff.}$ | 44 |
| $7_{9\,ff.}$ | 59. 68 |
| $7_{9}$ | 120 |
| $7_{10}$ | 66. 98 |
| $7_{12}$ | 98. 134 |
| $7_{13}$ | 100.120.128 |
| $7_{13}$ | 134.135.136 140. 141. 142. 145 |
| $7_{25}$ | 98 |
| $7_{26}$ | 138 |
| $8_{10}$ | 85. 99 |
| $8_{14}$ | 6 |
| $8_{15\,f.}$ | 100 |
| $8_{16}$ | 67 |
| 9 | 6. 219 |

$9_{21}$ 67
$9_{24}$ 86
$9_{25}$ 80
$9_{27}$ 6. 87
$10_5$ 100
$10_{13}$ 67
$10_{16}$ 100
$10_{18}$ 100
$10_{21}$ 67. 81
11 6. 81
12 67. 81
$12_1$ 98
$12_3$ 85. 98. 99. 153
$12_4$ 81
$12_7$ f. 87
$12_7$ 98
$12_{12}$ 98
$12_{13}$ 102

### Henoch

1—36 11
$1_4$ 69. 153
$1_9$ 117
$4_{17}$ f. 27
$5_8$ 85
$5_{10}$ 113
6 26. 179
$6_6$ 24. 67
7 26
8 15
$8_1$ 204
9 66
$9_1$ 67
10 26
$10_1$ 155
$10_4$ 67
$10_7$ ff. 15
$10_{16}$ 15
$12_1$ ff. 27
$12_3$ 13
$12_4$ 13. 14
$13_7$ 24
$13_9$ 24
$14_{9-23}$ 68
$14_{13}$ 70
$14_{20}$ 59
15 26
$15_1$ 13. 14
$15_4$ 201
$15_{11}$ ff. 15
17—19 11
$19_{21}$ 15
20 11
$20_1$ f. 66
$20_2$ 67
$20_4$ 67
21—36 11
22 69
$25_{90}$ 113
26 69
27 69
29 116
37—71 11
$37_5$ 178
$38_2$ 21. 81. 87
$38_4$ 19. 87
$38_5$ 19
$39_2$ 81
$39_3$ f. 155
$39_6$ 87. 144. 217
$39_8$ 79
$39_{11}$ 79
$39_{12}$ 60
$40_1$ 66
$40_2$ 67
$40_5$ 81. 87. 146
$40_6$ 178
$40_9$ f. 66
$40_9$ 67
$41_1$ f. 155
$41_2$ 81
42 14
$42_1$ f. 62
$43_3$ 85
$43_4$ 85. 217
$45_2$ 113. 155
$45_3$ 138. 146
$45_4$ 146. 183
$45_5$ 183
46 144
$46_1$ 121. 127
$46_4$ 19. 109
$46_5$ 19
$46_6$ 22
$46_7$ 21. 85. 217
$46_8$ 19
$47_1$ 224. 225
$47_3$ 81. 120
$47_4$ 86
48 144
$48_1$ 85
$48_3$ 144
$48_{4-6}$ 146
$48_6$ 144
$48_7$ 21. 147
$48_8$ 19
$48_{10}$ 21
49 85
$49_3$ 214
$50_2$ 223
$50_4$ 223
$51_1$ f. 108
$51_3$ 138
$51_4$ 155
$52_1$ ff. 19
$52_8$ 204
$53_1$ 19
$53_5$ 19
$53_6$ 21
$54_2$ 19
$54_6$ 67. 178
$54_7$—$55_2$ 22
$54_8$ 22
$55_4$ 19. 138
$56_1$ f. 179
$56_5$ f. 109
$56_5$ 19
$56_7$ 17
$58_5$ 217
60 22. 200
$60_7$ ff. 22
$60_8$ 27
$60_{11-22}$ 22
$61_{1-5}$ 87
$61_4$ 217
$61_5$ 108
$61_8$ 81
$61_{10}$ 67
$61_{11}$ 218
$61_{12}$ 155
62 109. 144
$62_1$ 19. 109
$62_3$ 19
$62_4$ 109
$62_5$ 109
$62_6$ 19
$62_7$ 147
$62_9$ 19
$62_{12}$ 109
$63_1$ 19
$63_2$ f. 60
$63_5$ f. 217
$63_{11}$ 109
$63_{12}$ 19
$64_3$ 79
65— $69_{25}$ 22
$65_6$ 23
$56_7$ 22
$65_8$ 22
$67_6$ 22
$67_8$ 22

96 67. 179
$96_{6}$ 23
$69_{8}$ 22
$69_{12}$ 22
$69_{13}$ 198
$69_{14}$ ff. 61
$69_{14}$ 198
$69_{16-25}$ 22
$69_{23}$ 69
$70_{4}$ 155
71 18
$71_{5}$ ff. 68
$71_{5-13}$ 59
$71_{5}$ 69
$71_{7}$ 67
$71_{8}$ 67
$71_{13}$ 67
$71_{15}$ f. 155
72—82 11. 12
72—105 11
$81_{1}$ ff. 81
$82_{1}$ 81
$82_{2}$ 81
$83_{2}$ 200

### Buch der Jubiläen

$1_{27}$ 33
$1_{29}$ 33
$2_{31}$ 67
$3_{8}$ 212
$3_{28}$ 177
$3_{31}$ 212
$3_{44}$ 31
4 26. 27. 32
$4_{15}$ 27
$4_{26}$ 177
$4_{32}$ 212
5 26
$5_{13}$ ff. 81
6 198. 212
$6_{3}$ 29
$6_{14}$ 29
$6_{35}$ f. 28
7 27
$7_{20}$ 30
$7_{31}$ 29
$7_{36}$ 60
10 26. 27
$10_{3}$ 26
$10_{45}$ 81
$11_{4}$ f. 29
$12_{19}$ 60
$12_{20}$ 29
$12_{25}$ f. 30
$13_{16}$ 60
$15_{25}$ 29
$15_{26}$ 30
$15_{33}$ f. 29
16 26. 81. 212
$16_{5}$ 29
$16_{6}$ 29
$16_{30}$ 29
18 81
$19_{25}$ 71
$20_{3-7}$ 29
$21_{10}$ 27
$21_{16}$ f. 202
$21_{17}$ 29
22 28
$22_{18}$ 29
23 31
$23_{14}$ 29
$23_{19}$ 28
$23_{20}$ f. 32
$23_{26}$ 212
$23_{31}$ 198
30 81
$30_{31}$ 202
31 81
32 81
$38_{14}$ 32
49 33

### Psalm. Salomos

$1_{3}$ 110
$1_{7}$ 35
$1_{8}$ 35. 73
2 34. 36
$2_{1}$ f. 73
$2_{2}$ 34. 35
$2_{3}$ 35
$2_{8}$ 48
$2_{25}$ f. 48
$2_{29}$ 44
$2_{31}$ 34
$3_{8}$ 78. 110
$3_{12}$ 111
4 35
$4_{1}$ ff. 35
$4_{4}$ ff. 35
$4_{11}$ 35
$4_{14}$ 35
$4_{18}$ 110
$5_{8}$ 78
$5_{19}$ 78
8 34
$8_{9}$ f. 35
$8_{12}$ 35. 73
$8_{13}$ 35
$8_{26}$ 35
$8_{28}$ 205
9 88
$9_{7}$ ff. 35
11 110. 111
$12_{1}$ ff. 35
$12_{3}$ 35
$14_{2}$ 69
$14_{3}$ 111
$14_{6}$ 69
$15_{6}$ 111
$15_{9}$ 111
$15_{11}$ 69
16 35
17 34. 111
$17_{5}$ 110
$17_{8}$ 34. 110
$17_{9}$ 34
$17_{13-22}$ 34
$17_{15}$ 34
$17_{23}$ 110
$17_{24}$ 110
$17_{26}$ 110
$17_{27}$ 118
$17_{30}$ 110
$17_{32}$ 112. 118
$17_{33}$ 118
$17_{35}$ 110
$17_{36-38}$ 119
$17_{43}$ 119. 121
$18_{4}$ 88
$18_{5}$ 144
$18_{10}$ 118

### Assumptio Mos.

$1_{2}$ 40
$1_{12}$ f. 41
$1_{14}$ 149
$1_{16}$ ff. 81
$1_{17}$ f. 39
$1_{17}$ 149
2—10 81
$2_{3-5}$ 36
$2_{3}$ 39
$2_{4}$ 39. 60
$2_{8}$ 39
$3_{2}$ 39
$3_{3-8}$ 36
$3_{7}$ f. 37
$3_{11}$ 43
$4_{2}$ 40
$4_{4}$ 60
$4_{7-9}$ 37

$4_{8}$ 74
$5_{2}$ 40
$5_{4}$ 73
$5_{5}$ 42
6 38. 44
$6_{1}$ 73
$6_{9}$ 39
7 41. 87. 205. 212
$7_{7}$ 41
$7_{10}$ 42
8 43
9 43. 225
$9_{3}$ 225
$9_{5}$ 225
$9_{6}$ 43
10 60. 180
$10_{1}$ 153
$10_{3}$ 60
$10_{7}$ 84
$10_{8}$ 44
$10_{9}$ 153
$10_{10}$ 81. 153
$10_{12}$ 80
$10_{15}$ 40
$12_{4}$ f. 41
$12_{4}$ 79
$12_{9}$ 41
$12_{12}$ 41
$12_{13}$ 40. 79

IV. Esra

$3_{1}$ 52
$3_{6}$ 149
$3_{7}$ 219
$3_{9}$ 52
$3_{21-22}$ 220
$3_{33-36}$ 212
$3_{33}$ 213
4 229
$4_{1}$ 67
$4_{5}$ 230
$4_{23}$ 45. 212
$4_{28}$ ff. 80
$4_{29}$ 183
$4_{30}$ 219
$4_{35}$ 69. 86
$4_{36}$ 67. 80
$4_{37}$ 80
$4_{40}$ ff. 80
$4_{41}$ 69
$5_{1}$ ff. 161
$5_{6}$ 47
$5_{7}$ 48
$5_{35}$ 50
$5_{43}$ 159
$5_{46}$ ff. 80
$6_{1}$ ff. 69
$6_{1-6}$ 80
$6_{5}$ 217
$6_{9-11}$ 62
$6_{9}$ 45. 159
$6_{19}$ 48. 159
$6_{20}$ ff. 161
$6_{20}$ 46. 81
$6_{26}$ 149
$6_{52}$ 50
$6_{54}$ 69
$6_{60}$ 69
$6_{68}$ 69
$6_{74}$ 69
$6_{76}$ 69
$7_{1-12}$ 224
$7_{11}$ f. 219
$7_{17}$ 212
$7_{20}$ f. 212
$7_{26}$ 162
$7_{28}$ 84. 162
$7_{29}$ 162
$7_{31}$ ff. 162
$7_{31}$ 183
$7_{33}$ f. 60
$7_{33}$ 84
$7_{34}$ 217
$7_{36}$ 162
$7_{37}$ f. 60
$7_{42}$ 84
$7_{46}$ 220
$7_{53}$ 69
$7_{62}$ f. 51
$7_{72}$ 219
$7_{74}$ 80
$7_{75-77}$ 221
$7_{78}$ f. 198
$7_{81}$ 212
$7_{83}$ 217
$7_{95}$ 85
$7_{97}$ 85
$7_{114}$ 217
$7_{125}$ 212
$7_{132}$ 60
$8_{21}$ 67. 68
$8_{26-30}$ 225
$8_{29}$ 212
$8_{31}$ 221
$8_{32}$ 220. 221
$8_{33}$ 221
$8_{35}$ 220
$8_{52}$ f. 149
$8_{52}$ 69. 85. 214
$8_{60}$ 219
$9_{1}$ ff. 161
$9_{7}$ 217
$9_{24}$ 199
$9_{29-37}$ 212
$9_{31}$ 212
$9_{38}$ f. 212
$10_{21-23}$ 45
$10_{27}$ 86
$10_{28}$ 67
$10_{55}$ 86
11 49. 87. 160
$11_{37}$ 132
$11_{38-46}$ 160
$11_{39}$ 80
$11_{39-42}$ 45
$11_{40}$ 46
12 87. 160
$12_{1}$ ff. 45
$12_{32}$ f. 161
$12_{32}$ 111. 144
$12_{42}$ 52
$12_{51}$ 43
13 129. 160
$13_{2}$ 133
$13_{3}$ 127. 145
$13_{4}$ 161
$13_{9}$ 161
$13_{10}$ 161
$13_{12}$ 133
$13_{14-24}$ 161
$13_{19}$ 162
$13_{23}$ 218
$13_{25}$ 133
$13_{26}$ 144
$13_{28}$ 161
$13_{37}$ 161
$13_{52}$ 84
$13_{54}$ 52
$13_{55}$ 52
$14_{1}$ f. 53
$14_{9}$ 144. 149
$14_{11}$ 80
$14_{21}$ 45. 212
$14_{25}$ 214
$14_{35}$ 163
$14_{40}$ 214
$14_{42-50}$ 52
$14_{46}$ 102
$14_{49}$ 149
$14_{50}$ 52

### Apok. Baruch (syrisch)


3 62
$3_{6}$ 211
$4_{3}$ 149
$4_{5}$ 81
6 51
$6_{7}$ 75
$6_{8}$ 86
$6_{9}$ 86
7 51
8 51. 84
$10_{6}$ ff. 50
$10_{13}$ 52
$10_{35}$ 50
$11_{2}$ 50
$12_{2-4}$ 51
$13_{3}$ 149
$17_{1}$ 60
$20_{4}$ 163
$21_{1}$ 43
$21_{6}$ 67. 68
$23_{3}$ 80
$23_{4}$ 80
$24_{1}$ 81
$24_{2}$ 60
27 87. 161
28 87
$28_{1}$ 85
$28_{3}$ 164
$29_{3}$ 163
$30_{1}$ 164
$30_{2}$ 69
$32_{2}$ 45
$32_{2-4}$ 45
$32_{3}$ 45
$32_{5}$ 45
$32_{6}$ 45. 163
$32_{7}$ 45
$32_{35}$ 45
35 45
$35_{4}$ 51
$36_{11}$ 163
$38_{4}$ 52
$39_{3-5}$ 80
$39_{3}$ 45
$39_{5}$ 45
$40_{1}$ 163
$40_{3}$ 176
$41_{3}$ 164
$42_{2}$ 217
$42_{4}$ 164
$43_{2}$ 149
$44_{6-7}$ 51
$44_{11-15}$ 163
$44_{14}$ 85. 212. 214
$46_{1-4}$ 52
$46_{4}$ 68
$46_{7}$ 149
$48_{10}$ 67
$48_{22}$ 211
$48_{24}$ 165. 214
$48_{27}$ 163
$48_{30}$ 149
$48_{31-38}$ 161
$48_{32}$ f. 163
$48_{32}$ 163
$48_{33}$ 62
$48_{34}$ f. 50
$48_{36}$ 62
$48_{39}$ 163
$48_{41}$ 164
$48_{42}$ 220
49—51 230
50 163
$51_{3}$ 214. 230
$51_{4}$ 214
$51_{5}$ 85. 230
$51_{7}$ 211
$51_{10}$ 85. 230
$51_{11}$ 68. 69. 84. 85
$51_{12}$ 85. 230
53—76 80
$54_{9}$ 60
$54_{14}$ 218
$54_{15}$ f. 220
$54_{16}$ 217. 218
$56_{4}$ 63
$56_{5}$ 220
$56_{10}$ 179
$59_{2}$ 211
$59_{3}$ 68
$59_{4}$ 81. 149
$59_{8}$ 69
$59_{10}$ 69
$68_{5}$ 74
$68_{6}$ 74
$69_{2}$ 80
$69_{3}$ 80
$69_{4}$ 80
70 161
$73_{1}$ 176
$75_{3}$ 63
$76_{2}$ 149
$76_{3}$ 53. 75
$77_{5}$ 53
$77_{8-10}$ 51
$77_{13}$ 45
$77_{15}$ 211
$84_{2}$ f. 211
$84_{2-6}$ 51
$84_{8}$ 212
$85_{3}$ 45
$85_{14}$ 165. 211


### Apok. Baruch (griechisch)


8 69. 177


### Sibyllinen


$2_{15}$ 80
III 652 ff. 114
III 771—775 114


### XII Testamente


Levi 2 68
» 3 17. 60 61
» 3 67. 68. 177
» 5 81


## Neues Testament.

### Matthäus


3 216
$3_{7}$ 217
$3_{11}$ 122
$3_{12}$ 120
$5_{8}$ 84
$5_{10}$ 154. 168
$5_{18}$ 183
$5_{34}$ f. 61
$9_{36}$ 205
$12_{26}$ 225
$16_{18}$ 193
$16_{26}$ 226
$18_{10}$ 65
$19_{28}$ 183
$22_{28}$ 103
$22_{30}$ 85. 103

23 213
$23_{22}$ 61
$23_{43}$ 85
24 162. 181
$24_{35}$ 183

**Markus**

$10_{45}$ 226
$10_{47}$ 111
$11_{10}$ 111
$12_{33}$ 222
$12_{34}$ 214
$12_{35}$ 111
13 139
$15_{43}$ 217

**Lukas**

$1_{19}$ 65
$2_{25}$ 217
$2_{37}$ 223
$2_{38}$ 217
$4_{6}$ 179
$6_{22}$ 168
$6_{23}$ 168
$9_{55}$ 205
$10_{18}$ 180
$11_{1}$ 223
$15_{18}$ 60
$20_{34}$ 70
$20_{36}$ 230

**Johannes**

$1_{51}$ 145
$3_{8}$ 230
$3_{12}$ 230
$3_{13}$ 145
$6_{53}$ 169
$6_{62}$ 145
$7_{15}$ 30
$8_{58}$ 148
$9_{22}$ 168
10 205
$12_{31}$ 179
$12_{34}$ 169
$12_{41}$ 148
$14_{2}$ 69
$14_{36}$ 179

**Apostelgeschichte**

$5_{41}$ 168
$7_{16}$ 13
$15_{10}$ 213
$23_{6}$ 216
$24_{15}$ 216
$24_{21}$ 216
$26_{6}$ f. 216
$26_{6}$ 216
$28_{20}$ 216

**Römer**

$1_{3}$ 111
$2_{3}$ 216
$2_{9}$ 229
$2_{10}$ 229
$2_{28}$ 218
$3_{10-18}$ 221
$3_{25}$ 225
$4_{14}$ 217
8 177
$8_{3}$ 132
11 187

**1. Korinther**

5 31
$7_{31}$ 183
10 148
$11_{10}$ 179
15 70. 230
$15_{23-28}$ 108
$15_{24}$ 180
$15_{25}$ 180
$15_{41}$ 69. 85
$15_{44}$ 230

**2. Korinther**

3 212
$4_{4}$ 179
$6_{18}$ 180
$11_{14}$ 182
$12_{2}$ 69

**Galater**

$4_{24}$ f. 221

**Epheser**

$1_{4}$ 147
$2_{2}$ 180
$6_{12}$ 179

**Philemon**

$2_{7}$ 132
$3_{5}$ 217
$3_{6}$ 217
$3_{20}$ 155

**Kolosser**

$2_{18}$ 122

**1. Thessalonicher**

$4_{17}$ 113

**2. Thessalonicher**

2 187
$2_{3}$ 183
$2_{8}$ 112. 118

**1. Timotheus**

$5_{21}$ 122

**Hebräer**

$4_{12}$ 112
11 218

**1. Petrus**

$1_{4}$ 150
$1_{20}$ 150
3 148
$3_{19}$ f. 17
$3_{19}$ 22
$3_{20}$ 22
$4_{14}$ 168

**2. Petrus**

$2_{4}$ 22
$2_{5}$ 22
$2_{11}$ 122
$3_{13}$ 180

**1. Johannes**

$5_{19}$ 180

**Jakobus**

$2_{7}$ 168

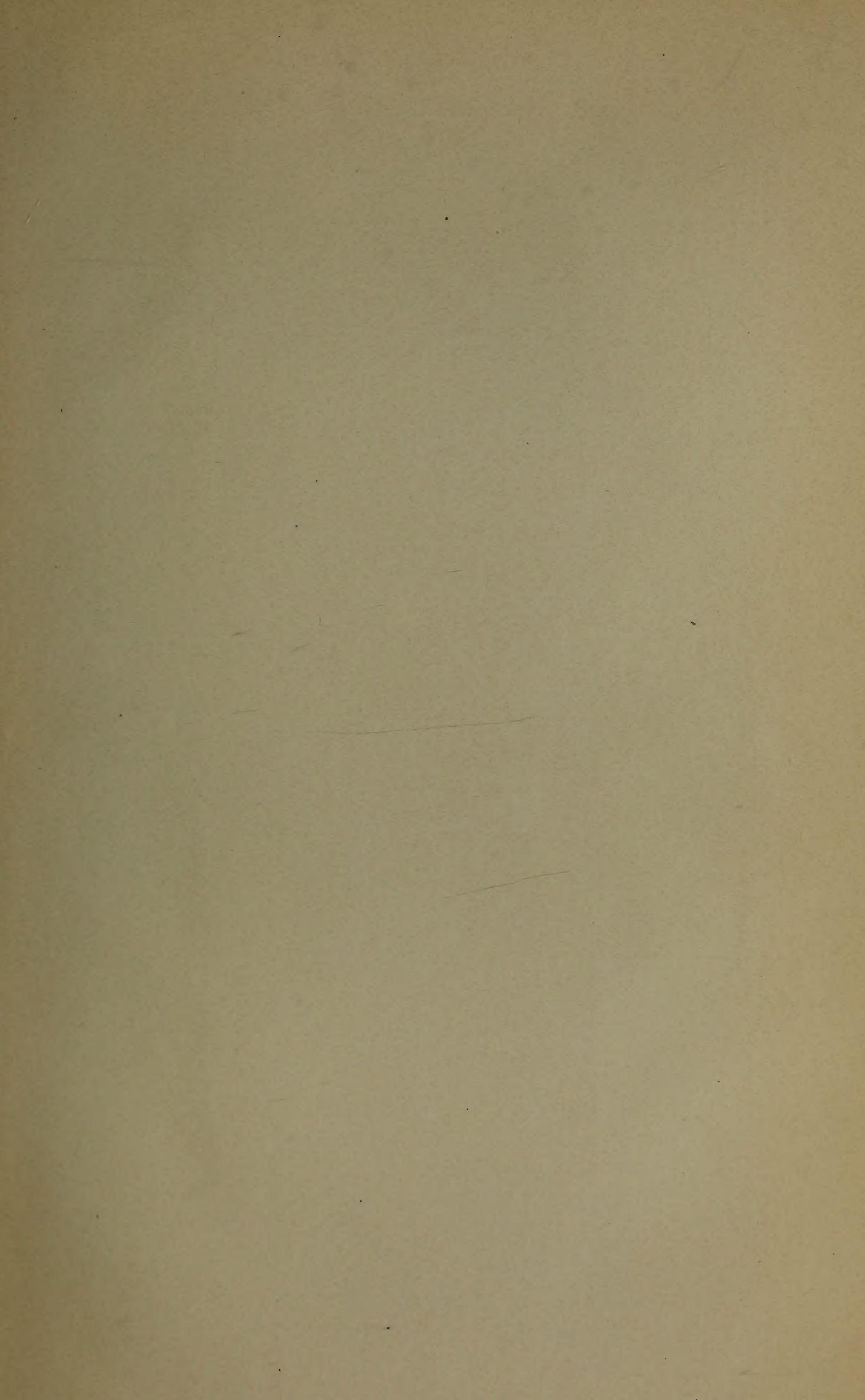
**Judas**

8—10 122

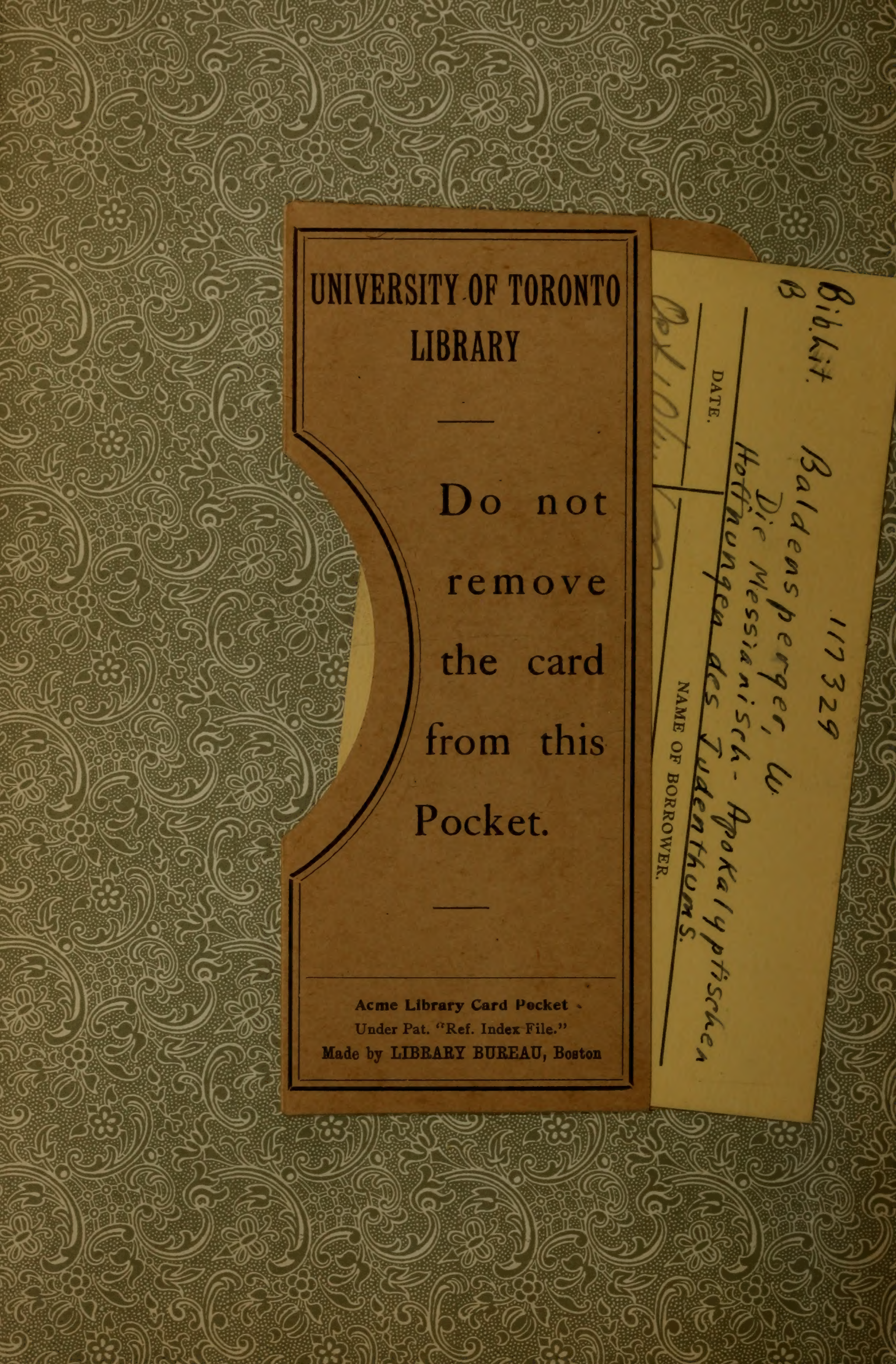
**Apokalypse**

$1_{5}$ 125
$1_{8}$ 180
$1_{13}$ 136
$1_{14}$ 136
$1_{16}$ 112. 118
$2_{7}$ 75
$2_{10}$ 218

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| $2_{13}$ | 218 | $9_{17}$ | 132 | $15_{1}$ f. | 67 |
| $3_{2}$ | 86 | $11_{1}$ f. | 74. 87 | $17_{8}$ | 177 |
| $3_{10}$ | 177 | $11_{8}$ | 178 | $17_{14}$ | 125 |
| $4_{5}$ | 67 | $11_{10}$ | 177 | $19_{10}$ | 122 |
| $4_{6}$ f. | 66 | $11_{15}$ | 86 | $19_{12}$ | 182 |
| $4_{8}$ | 180 | $11_{19}$ | 86 | $19_{15}$ | 112. 118 |
| $5_{5}$ | 11 | 12 | 152.196.197 | $19_{16}$ | 125 |
| $5_{6}$ | 66 | $12_{5}$ | 144 | $20_{3}$ | 180 |
| $5_{11}$ | 66 | $12_{10}$ | 152 | $20_{5}$ | 108 |
| $6_{10}$ | 86. 177. 225 | $12_{12}$ | 152 | $20_{10}$ | 180 |
| $6_{11}$ | 86 | $13_{8}$ | 177 | $20_{12}$ f. | 108 |
| $8_{2}$ f. | 67 | $13_{14}$ | 177 | 21 | 68. 156. 183 |
| $8_{13}$ | 177 | $13_{16}$ | 182 | $21_{11}$ f. | 156 |
| $9_{7}$ | 132 | $13_{17}$ | 182 | 22 | 68 |
| $9_{8}$ | 132 | $14_{11}$ | 182 | $22_{16}$ | 111 |







UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY
Do not
remove
the card
from this
Pocket.
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU, Boston
Bib.Lit.
B
117329
Baldensperger, W.
Die Messianisch-Apokalyptischen
Hoffnungen des Judenthums.
DATE.
NAME OF BORROWER.

